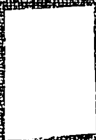
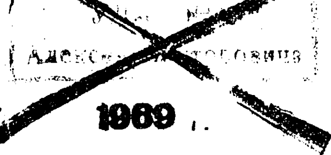


ИЗ КНИГ
ВИКТОРА
ГРИГОРЬЕВИЧА
УЛИТИНА



ОТНОШЕНІЕ
ЕВАНГЕЛЬСКАГО НРАВОУЧЕНІЯ
КЪ ЗАКОНУ МОИСЕЕВУ
И КЪ УЧЕНІЮ КНИЖНИКОВЪ И ФАРИСЕЕВЪ
ПО НАГОРНОЙ ПРОПОВѢДИ
ІИСУСА ХРИСТА.

ДОЦЕНТА АКАДЕМІИ СВЯЩЕННИКА
А. Смирнова.

КАЗАНЬ.
Типо-литографія Императорскаго Университета.
1893.

Отдѣльный оттискъ изъ журнала „Православный Собесѣдникъ“
за 1893 годъ.

Нагорная проповѣдь Іисуса Христа въ послѣднее время все болѣе и болѣе останавливаетъ на себѣ вниманіе ученыхъ экзегетовъ: она изучается и истолковывается и въ цѣломъ своемъ видѣ и въ отдѣльныхъ частяхъ не только въ журнальныхъ статьяхъ и замѣткахъ, но и въ обширныхъ спеціальныхъ сочиненіяхъ. Первоначальный поводъ къ такому подробному изученію нагорной проповѣди въ послѣднее десятилѣтіе далъ, какъ извѣстно, графъ Л. Н. Толстой, своеобразные взгляды котораго на евангельское нравоученіе побудили представителей богословской науки встать на защиту православнаго ученія и противопоставить ложнымъ выводамъ графа образъ здравыхъ словесъ. Но при ближайшемъ ознакомленіи толкованія Толстого оказались въ существѣ дѣла только грубою подтасовкою отдѣльныхъ изреченій Господа, изъ-за которой людямъ науки вовсе не стоило ломать копій научной эрудиціи; для каждаго, не ослѣпленнаго пристрастіемъ къ великому художнику-романисту, теперь стало ясно, что ученіе Іисуса Христа о безусловномъ непротивленіи злу, о недозволительности какой бы то ни было клятвы, о рѣшительномъ разрывѣ христіанства съ ветхозавѣтнымъ нравоученіемъ и т. д., есть только результатъ свободнаго полета фантазіи „новаго богослова“, взду-

мавшаго обосновать свои неясныя философскія воззрѣнія на Евангеліи, съ цѣлію придать имъ большій авторитетъ и высшую санкцію. Если нагорная проповѣдь Христа Спасителя вызываетъ и до сихъ поръ научныя попытки къ ея уясненію и всестороннему раскрытію, то причина этого очевидно не въ одномъ графѣ Толстомъ, которому и такъ уже оказано достаточно и предостаточно вниманія; дѣло здѣсь скорѣе въ томъ, что существующія въ богословской литературѣ толкованія на нагорную проповѣдь Іисуса Христа далеко еще не уяснили всѣхъ ея частностей и подробностей и потому обязательно требуютъ нѣкоторыхъ дополненій и поправокъ.

Не задаваясь широкими цѣлями, мы хотимъ въ настоящей статьѣ остановиться вниманіемъ только на тѣхъ стихахъ V-й главы Евангелія отъ Матѳея, въ которыхъ содержится указаніе на отношеніе Іисуса Христа къ ветхозавѣтному Моисееву закону и къ нравоученію современныхъ Христу книжниковъ и фарисеевъ (17—48 ст.). Стихи эти всегда возбуждали въ насъ нѣкоторыя недоумѣнія, которыя шли тѣмъ далѣе, чѣмъ чаще мы обращались за разрѣшеніемъ ихъ къ существующимъ въ нашей литературѣ толкованіямъ. Не можемъ не сознаться, что логическій путь нашихъ недоумѣній былъ отчасти тотъ же самый, которымъ шелъ и Л. Н. Толстой. Сущность нашихъ недоумѣній состоитъ или лучше—доселѣ состояла въ слѣдующемъ. По общепринятому мнѣнію нашихъ толковниковъ, Христосъ Спаситель, употребляя въ нагорной проповѣди выраженіе: „вы слышали, что сказано древнимъ"...., цитуетъ не что иное, какъ подлинныя выраженія ветхозавѣтнаго Моисеева закона, точныя слова Пятокнижія, и ихъ-то прежде всего имѣетъ въ виду, сопоставляя съ ними собственныя заповѣди [1]; нѣкоторые истолко-

---

[1]) Такъ напр. въ «Толковомъ Евангеліи» преосв. *Михаила* говорится: „*Вы слышали:* изъ читаннаго вамъ закона, или, что

ватели нагорной проповѣди Господа добавляютъ къ этому, что Христосъ Спаситель, приводя подлинныя цитаты изъ Моисеева закона, имѣетъ въ тоже время въ виду и толкованіе этого закона книжниками и фарисеями [1]). Въ Своемъ изъясненіи Моисеева закона, говорятъ всѣ толковники, Господь ни въ единой іотѣ не нарушаетъ его, но только восполняетъ и сообщаетъ ему высшій и совершеннѣйшій смыслъ. Попробуемъ встать на эту точку зрѣнія.

Древній законъ, какъ онъ цитуется Господомъ, говоритъ: „не преступай клятвы, но исполняй предъ Господомъ клятвы твои" (Матѳ. V, 33). Если ученіе Господа есть исполненіе и усовершеніе закона, то оно никакъ не можетъ стоять въ противорѣчіи съ нимъ, ни тѣмъ болѣе быть прямымъ отрицаніемъ его: заповѣдь Господа можетъ и должна быть только раскрытіемъ или развитіемъ того, чтò заключается въ самомъ законѣ, какъ въ сѣмени или зародышѣ. Какъ же теперь восполняетъ приведенную заповѣдь древняго закона Іисусъ Христосъ? А Онъ говоритъ: „не клянись вовсе: ни небомъ, ни землею, ни Іерусалимомъ, ни головою своею; но да будетъ слово ваше: да, да, нѣтъ, нѣтъ; а что сверхъ этого, то отъ лукаваго" (V, 34—37). „Клянись только для подтвержденія истины" и „не клянись вовсе"—это, по нашему крайнему разумѣнію,

---

тоже: вамъ извѣстно, вы знаете.—*Сказано древнимъ:* чрезъ законодателя Моисея изречено было Богомъ всѣмъ ветхозавѣтнымъ людямъ»; Толковое Евангеліе, т. I, стр. 78. Ср. *Тренчъ*, Нагорная проповѣдь, Москва 1881, стр. 33—74; *Дмитревскій*, Нагорная бесѣда, Спб. 1893; и друг.

[1]) Эта мысль принимается большинствомъ какъ нашихъ, такъ и западныхъ толковниковъ, поэтому мы укажемъ только, какъ на образецъ подобнаго рода толкованія, на статью Православнаго Собесѣдника, которая по нашему мнѣнію должна быть признана однимъ изъ лучшихъ трудовъ по истолкованію разсматриваемаго нами отдѣла нагорной проповѣди: «Новозавѣтный законъ въ сравненіи съ ветхозавѣтнымъ»; Прав. Собес., 1855 г., стр. 187—237; 1856 г., стр. 3—26 и 107—147.

двѣ заповѣди, которыя не восполняютъ, а напротивъ взаимно исключаютъ одна другую. Къ какимъ бы діалектическимъ тонкостямъ мы ни прибѣгали для устраненія полнаго противорѣчія между этими двумя заповѣдями, въ нашей мысли всегда будетъ оставаться недоумѣнный вопросъ: въ чемъ же состоитъ исполненіе и довершеніе Іисусомъ Христомъ древней заповѣди о клятвѣ, когда Онъ прямо и рѣшительно возстаетъ противъ всякаго употребленія ея?

Далѣе, древній законъ, цитуемый Господомъ въ нагорной проповѣди, говоритъ: „око за око и зубъ за зубъ“. Восполнить эту заповѣдь, не отмѣняя ея сущности, значило бы только—точнѣе и опредѣленнѣе указать случаи дозволеннаго возмездія зломъ за зло, устранить всякій поводъ къ злоупотребленію этою заповѣдію, или же въ крайнемъ случаѣ — ограничить право мести самыми рѣдкими и исключительными случаями. Ничего этого нѣтъ въ толкованіи Господа: закону возмездія Онъ противопоставляетъ совершенно новый законъ, рѣшительно исключающій древнюю заповѣдь; „не противься злому, говоритъ Господь: но кто ударитъ тебя въ правую щеку, обрати къ нему и другую“ (Мѳ. V, 38—39).

Въ толкованіи Господомъ цитуемаго Имъ древняго закона мы видимъ даже не простое только отрицаніе этого закона, а нѣчто большее. Господь не говоритъ только: „не мсти обидчику“ вмѣсто приводимой имъ древней заповѣди: „мсти равнымъ возмездіемъ“; нѣтъ, Спаситель заповѣдуетъ обиженному отплатить обидчику добромъ за зло, пройти съ нимъ два поприща, если онъ принудилъ идти одно, отдать ему послѣднюю одежду, если онъ хочетъ судиться изъ-за рубашки. Древній законъ яко бы говорилъ: „ненавидь врага“; а Господь не просто только отрицаетъ эту грубую заповѣдь, не только велитъ простить врага, но и заповѣдуетъ полюбить его какъ друга и брата, благотворить ему за его ненависть, молиться за него, видя отъ него только обиды и гоненія. Большей противо-

положности между заповѣдями Господа и цитуемымъ Имъ закономъ невозможно и указать. Такимъ образомъ, если въ цитатахъ Господа мы будемъ видѣть ссылку на подлинный Моисеевъ законъ, то на толкованія его Спасителемъ мы непремѣнно должны смотрѣть какъ на прямое и рѣшительное отрицаніе сего закона или по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ изъ его заповѣдей.

Но, можетъ быть, мы въ данномъ случаѣ ошибаемся въ своихъ логическихъ выводахъ? Можетъ быть, наши посылки совсѣмъ не даютъ того, къ чему мы приходимъ въ заключеніи? Въ такомъ случаѣ посмотримъ, какъ и насколько устраняютъ указанное нами противорѣчіе между заповѣдями Господа и цитуемымъ Имъ древнимъ закономъ существующія въ русской богословской литературѣ толкованія на нагорную проповѣдь.

Преосвящ. Михаилъ въ своемъ „Толковомъ Евангеліи“ по поводу словъ Спасителя: *не мните, яко пріидохъ разорити законъ или пророки*,—говоритъ: „Христосъ пришелъ на землю, чтобы на Немъ исполнилось все ветхозавѣтное Слово Божіе и чтобы раскрыть, осуществить и утвердить всю силу закона и пророковъ, показать истинный смыслъ и духъ всего Ветхаго Завѣта“ [1]. Но при толкованіи дальнѣйшихъ словъ нагорной проповѣди онъ говоритъ уже совсѣмъ иное: „Весь законъ былъ сѣнію будущаго; когда явилось самое тѣло, сѣнь утратила свое значеніе, но вмѣстѣ съ тѣмъ осуществилось то, на что указывала сѣнь. Отмѣненъ изветшавшій древній Завѣтъ, но замѣненъ совершеннѣйшимъ, котораго онъ былъ только тѣнію“ [2].— „Хотя законъ же самъ и пророки ограничивали дѣйствіе этого закона (рѣчь идетъ о постановленіи закона:

---

[1]) Толков. Евангеліе, т. I, стр. 74 и 75.

[2]) Стр. 75.

око за око), запрещая и обличая любомстительность, тѣмъ не менѣе законъ этотъ былъ въ дѣйствіи и, будучи данъ, какъ и другіе подобные законы, по жестокосердію или жестоковыйности или грубости іудеевъ ветхозавѣтныхъ, не согласенъ съ высокою любовію христіанской и потому требовалъ отмѣненія или лучше усовершенія" [1]). Для каждаго очевидно, что это толкованіе нисколько не устраняетъ недоумѣнія, а напротивъ вноситъ только большую неясность въ нагорную рѣчь Господа. Если обобщить все сказанное преосв. Михаиломъ, то получится слѣдующая странная мысль объ отношеніи Спасителя къ ветхозавѣтному закону: Іисусъ Христосъ пришелъ на землю, чтобы раскрыть, осуществить и утвердить всю силу Моисеева закона, а вмѣстѣ съ тѣмъ и отмѣнить его, такъ какъ онъ не согласенъ съ высотою христіанской любви.

Авторъ статьи: „Новозавѣтный законъ въ сравненіи съ ветхозавѣтнымъ" точно также при толкованіи словъ: *не мните, яко пріидохъ разорити законъ*,—настаиваетъ на томъ, что Господь пришелъ „осуществить, раскрыть, утвердить всю силу закона и пророковъ" [2]), „раскрыть глубокій смыслъ нравственныхъ предписаній ветхозавѣтныхъ и дополнить въ отношеніи къ нимъ то, о чемъ не говорили прежде Него, но что хранилось въ Ветхомъ Завѣтѣ, какъ въ сѣмени" [3]); но въ дальнѣйшемъ толкованіи онъ признаетъ, что Господь „подобно царю, имѣющему власть измѣнить или вовсе отмѣнить прежніе законы, прямо отъ Своего лица дѣлаетъ дополненія къ ветхозавѣтнымъ законамъ, а у нѣкоторыхъ изъ сихъ законовъ, взятыхъ въ своей буквѣ, даже совсѣмъ отнимаетъ обязательную силу" [4]).

---

[1]) Толков. Евангеліе, т. I, стр. 90.

[2]) Правосл. Собес., 1855, стр. 203.

[3]) Стр. 191.

[4]) Стр. 205.

Тоже самое мы находимъ и въ другихъ толкованіяхъ на нагорную проповѣдь [1]); всѣ они заставляютъ насъ согласиться съ тѣмъ, что въ существѣ дѣла одно и тоже—и утвердить всю силу ветхозавѣтнаго закона и отмѣнить его, ибо онъ отжилъ свое время и сталъ въ противорѣчіе съ христіанскимъ нравоученіемъ. Но при всемъ нашемъ уваженіи къ авторитетамъ, мы не въ силахъ заставить себя согласиться съ такою странною логикою. Нужно принять что нибудь одно: или Христосъ Спаситель отмѣнилъ нѣкоторыя основныя заповѣди Моисеева закона, и тогда въ словахъ Его: „Я пришелъ не нарушить законъ или пророковъ, а исполнить" — нужно будетъ видѣть совсѣмъ иной смыслъ, чѣмъ какой въ нихъ заключается; или же Христосъ дѣйствительно исполнилъ законъ и писанія пророковъ, и тогда въ приводимыхъ въ нагорной проповѣди цитатахъ („вы слышали, что древнимъ сказано"...) нужно видѣть ссылку не на Моисеевъ законъ, а на что-то другое. Tertium non datur: Спаситель либо отвергъ ветхозавѣтный нравственный законъ, либо призналъ его непреложнымъ.

Къ чести графа Л. Н. Толстого нужно сказать, что онъ легко подмѣтилъ указанное нами противорѣчіе въ толкованіяхъ нагорной проповѣди и не захотѣлъ помириться съ нимъ; но къ сожалѣнію онъ, приступивъ къ собственному толкованію, съ самаго начала пошелъ не тѣмъ путемъ, какимъ бы слѣдовало: онъ принялъ на вѣру то общепринятое пониманіе, что Господь въ

---

[1]) Въ изданной нами въ 1888 г. брошюрѣ («Нагорная проповѣдь Іисуса Христа», вып. I) мы также не могли вполнѣ отрѣшиться отъ этихъ противорѣчій, хотя нашему сознанію и предносилась мысль о томъ, что Господь въ нагорной бесѣдѣ цитуетъ не подлинный законъ Моисея: «Выраженіе: «вы слышали, что древнимъ сказано то-то» вовсе не обозначаетъ прямой ссылки на древній законъ; Спаситель приводитъ здѣсь законъ Моисея не въ томъ видѣ, какъ онъ читается въ ветхозавѣтныхъ книгахъ, а какъ народъ слышалъ его изъ устъ книжниковъ и фарисеевъ» (стр. 69, примѣч.; ср. также стр. 94, 95, 115 и др.).

нагорной проповѣди, цитуя древнія заповѣди объ убійствѣ, клятвѣ, дозволительности мести и т. д., имѣетъ дѣло съ подлиннымъ закономъ Моисея; справившись съ Пятокнижіемъ, онъ нашелъ, что цитаты Господа имѣютъ дѣйствительно нѣкоторое сходство съ Моисеевыми заповѣдями и въ тоже время стоятъ въ глубокомъ противорѣчіи съ собственнымъ ученіемъ Спасителя. Отсюда вполнѣ послѣдовательно было выведено имъ заключеніе, что Евангеліе и Моисеевъ законъ ничего общаго между собою не имѣютъ и что первое является рѣшительнымъ отрицаніемъ втораго. Затрудненіе для графа представляли только слова Господа: „не думайте, что Я пришелъ нарушить законъ или пророковъ: не нарушить Я пришелъ, но исполнить"; однако ловкимъ діалектическимъ изворотомъ онъ вмѣсто писаннаго Моисеева закона подставилъ въ этихъ словахъ естественный нравственный законъ и успокоилъ себя, что такимъ путемъ устранены и уничтожены всѣ затрудненія.

Но этотъ выходъ изъ противорѣчія можетъ удовлетворить только легковѣрнаго поклонника Толстого. Слова Спасителя объ исполненіи Имъ закона и пророковъ можно и должно принимать только въ прямомъ и буквальномъ ихъ значеніи; они слишкомъ ясны, чтобы ихъ можно было перетолковывать какъ нибудь иначе, т. е. видѣть въ нихъ не тотъ смыслъ, какой видятъ всѣ отцы и учители церкви, а также всѣ позднѣйшіе экзегеты. Господь рѣшительно утверждаетъ, что Онъ пришелъ исполнить ветхозавѣтный законъ и писанія пророковъ до малѣйшей іоты или черты. „Спаситель, повторимъ мы сказанное нами въ нашей брошюрѣ, не хотѣлъ и не могъ отвергнуть ветхозавѣтнаго закона, ибо этотъ законъ есть такое же вѣчное откровеніе неизмѣняемаго Бога, какъ и ученіе евангельское. Если бы это было не такъ, то для чего Господь на вопросъ одного законника: „что мнѣ дѣлать, чтобы наслѣдовать жизнь вѣчную?"—сослался на древній законъ и прибавилъ: *сіе сотвори и будеши живъ* (Лук.

X, 25—28)? Для чего Онъ на подобный же вопросъ богатаго юноши счелъ нужнымъ отвѣтить: *аще хощеши внити въ животъ, соблюди заповѣди*, и затѣмъ перечислилъ заповѣди десятословія—не убивай, не прелюбодѣйствуй и т. д. (Мѳ. XIX, 16—19)?“ [1])

А если это такъ, если Господь дѣйствительно оставляетъ ветхозавѣтный законъ безъ нарушенія, то для выхода изъ противорѣчій остается допустить, что Спаситель въ нагорной проповѣди цитуетъ и затѣмъ отмѣняетъ не Моисеевъ законъ, а что-то другое. Такъ что̀ же именно?

II.

Въ нагорной проповѣди Спаситель ссылается единственно только на толкованіе ветхозавѣтнаго закона книжниками и фарисеями; противополагая этому толкованію Свое нравственное ученіе, Онъ раскрываетъ чрезъ это глубокій смыслъ нравственныхъ предписаній Моисеева закона и ограждаетъ его отъ грубаго пониманія и искаженія со стороны книжниковъ.

Прежде всего это видно изъ послѣдовательнаго хода рѣчи Спасителя въ нагорной проповѣди. Прежде чѣмъ перейти къ сравненію Своихъ новыхъ заповѣдей съ отжившими свое время нравственными принципами, Господь предварительно предупреждаетъ Своихъ слушателей, что законъ Моисеевъ и ученіе пророковъ оставляются Имъ безъ нарушенія, что даже малѣйшая іота въ законѣ не должна остаться въ Его ученіи безъ исполненія; поэтому, если кто нарушитъ какую нибудь заповѣдь закона, считая ее маловажной и незначительной, тотъ малѣйшимъ наречется въ царствѣ небесномъ; а кто исполнитъ и другихъ научитъ тому же, тотъ великимъ наречется въ царствѣ небесномъ (Матѳ. V, 17—19); но, добавляетъ къ этому Господь, исполненіе закона, точно также какъ и пониманіе его (потому что исполненіе непремѣнно предполагаетъ то или другое

---

[1]) Нагорная проповѣдь І. Христа, стр. 69.

пониманіе), не должно носить характеръ фарисейской праведности: *аще не избудетъ правда ваша паче книжникъ и фарисей, не внидете въ царствіе небесное* (V, 20). И непосредственно за этимъ Спаситель начинаетъ Свои противопоставленія: „вы слышали, что древнимъ сказано — не убій; а Я говорю вамъ: не гнѣвайся напрасно; вы слышали, что древнимъ сказано — не прелюбодѣйствуй; а Я говорю вамъ, что всякій, кто смотритъ на женщину съ вожделѣніемъ, уже прелюбодѣйствовалъ съ нею въ сердцѣ своемъ", и т. д. (ст. 21 и дал.). Весь ходъ мыслей въ этой рѣчи не даетъ никакого права предполагать, что въ Своихъ ссылкахъ и противопоставленіяхъ Господь имѣетъ въ виду Моисеевъ законъ, содержащійся въ священной еврейской письменности. Законы послѣдовательности логическаго мышленія были и во времена Христа тѣ же, что и нынѣ: поэтому Господь, разъ начавши рѣчь о фарисейскомъ пониманіи закона, не могъ опять возвратиться безъ всякой посредствующей мысли опять къ писанному закону; иначе Его бесѣда была бы совсѣмъ не понятна для слушателей, такъ какъ вниманіе ихъ словами—*аще не избудетъ правда ваша* и т. д.—было отвлечено отъ Моисеева закона и пророковъ и направлено совсѣмъ въ другую сторону, и именно — въ сторону неправильнаго пониманія и исполненія ветхозавѣтнаго закона фарисеями и книжниками. Вся рѣчь Господа могла быть понята Его слушателями единственно только въ такомъ смыслѣ: не думайте, что Я пришелъ нарушить Моисеевъ законъ и писанія пророковъ; не нарушить пришелъ Я, а исполнить, — исполнить до іоты, до малѣйшей черты; и вамъ Я заповѣдаю быть строгими и точными исполнителями всѣхъ заповѣдей закона, не различая между ними ни большихъ, ни малыхъ; но только ваше исполненіе закона должно быть выше и совершеннѣе праведности фарисеевъ и книжниковъ, иначе вы не войдете въ царство небесное. Вы слышали отъ нихъ, какъ отъ своихъ руководителей въ дѣлахъ вѣры и праведности, что

древнимъ было сказано то-то; а Я, какъ и Моисей, говорю вамъ нѣчто другое, нѣчто болѣе высокое и совершенное.

Но и помимо этого для насъ не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что слушатели Господа ничего иного не могли видѣть въ Его цитатахъ, какъ именно толкованіе закона книжниками и фарисеями. Всѣ эти слушатели принадлежали главнымъ образомъ къ той малоразвитой народной массѣ, о которой фарисеи пренебрежительно говорили: „народъ этотъ невѣжда въ законѣ, проклятъ онъ“ (Іоанн. VII, 49). Если они имѣли какое нибудь представленіе о законѣ, то единственно только по субботнимъ толкованіямъ книжниковъ и фарисеевъ; подлинный Моисеевъ законъ былъ для нихъ, можно сказать, книгою за семью печатями. Представленіе о немъ было у нихъ перемѣшано и съ фарисейской казуистикой, и съ преданіями старцевъ, и съ измышленіями народной фантазіи. Въ этомъ отношеніи слушатели Господа напоминаютъ нашъ темный крестьянскій людъ, который подъ вліяніемъ суевѣрныхъ начетчиковъ и грамотницъ-черничекъ самыя странныя измышленія фантазіи относитъ часто къ Писанію: „это и въ Писаніи есть“, говоритъ онъ, защищая какую нибудь дикую нелѣпость. Если бы Господь въ Своей бесѣдѣ съ подобными невѣждами въ законѣ сталъ ссылаться даже дѣйствительно на подлинныя постановленія Моисея, то и въ такомъ случаѣ въ представленіи Его слушателей были бы только тѣ толкованія на ветхозавѣтный законъ, которыя они слышали отъ своихъ руководителей, т. е. отъ книжниковъ и фарисеевъ; не зная подлиннаго закона, они могли смотрѣть на него единственно только съ точки зрѣнія внушенныхъ имъ фарисеями толкованій [1]. Такимъ образомъ

---

[1]) Этимъ можно объяснить отчасти и то, почему истолкователи нагорной проповѣди Іисуса Христа видятъ въ цитатахъ Господа ссылки на подлинный Моисеевъ законъ: послѣдній извѣстенъ намъ непосредственно изъ Пятокнижія, тогда какъ толкованіе за-

рѣчь Господа могла быть понятна внимавшей Ему народной массѣ только въ томъ единственномъ случаѣ, если Онъ въ Своей бесѣдѣ дѣлалъ ссылки не на подлинный Моисеевъ законъ, совсѣмъ неизвѣстный слушателямъ нагорной бесѣды, а на толкованіе этого закона книжниками и фарисеями. Тотъ, Кто единственно только Себѣ усвоялъ наименованіе Учителя, не могъ идти противъ основнаго требованія при ученіи—восходить отъ извѣстнаго къ неизвѣстному.

Далѣе, самое выраженіе: „вы слышали, что древнимъ сказано".... очень опредѣленно указываетъ на то, что Господь въ приводимыхъ Имъ ссылкахъ имѣетъ въ виду слышанный народомъ (конечно отъ книжниковъ и фарисеевъ), а не писанный законъ. Но изъяснители нагорной проповѣди всю силу выраженія переносятъ на слова: „сказано древнимъ" и считаютъ евангельское выраженіе тожественнымъ по мысли съ такимъ противопоставленіемъ: „древнимъ сказано то-то, а Я говорю вамъ то-то". Однако здѣсь есть существенная ошибка. Слово *что* въ выраженіи: „вы слышали, что древнимъ сказано"... есть не мѣстоименіе, а союзъ (славянское *яко*); соотвѣтствующее ему греческое слово *ὅτι* можетъ быть переводимо на русскій языкъ союзами и *что*, и *будто* [1]. Опускать это изъ

кона книжниками и фарисеями вовсе не предстоитъ нашему сознанію, какъ нѣчто вполнѣ извѣстное и опредѣленное; поэтому цитуемыя Господомъ заповѣди, имѣющія близкое сходство по буквѣ съ писаннымъ закономъ, естественно вызываютъ въ нашей мысли представленіе только о подлинныхъ заповѣдяхъ Моисея, а никакъ не объ искаженіи ихъ фарисеями.

[1]) Въ нагорной проповѣди союзъ *ὅτι* употребляется несомнѣнно въ значеніи *будто* (при изъявительномъ наклоненіи) въ двухъ слѣдующихъ мѣстахъ: *не мните, яко пріидохъ разорити законъ или пророки* (V, 17); *мнятъ бо, яко во многоглаголаніи своемъ услышани будутъ* (VI, 7).—Въ виду того, что выраженіе: «что сказано древнимъ» начинается союзомъ, нужно признать совершенно неправильнымъ допускаемое многими такое сокращеніе евангельскаго выраженія: «вы слышали сказанное древнимъ»; по-

вниманія никакъ нельзя [1]). Выраженіе: „вы слышали, что̀ (мѣстоименіе) сказано древнимъ“ — предполагаетъ безспорными оба факта, о которыхъ говорится и въ главномъ и въ придаточномъ предложеніяхъ; напротивъ въ выраженіи: „вы слышали, что (союзъ) древнимъ сказано то-то“—безспорнымъ признается только фактъ слышанія; а была ли древнимъ дѣйствительно сказана цитуемая заповѣдь, это еще можетъ подлежать сомнѣнію и пожалуй даже отрицанію [2]). Отсюда слѣдуетъ, что въ разсматриваемомъ мѣстѣ нагорной проповѣди вся сила выраженія заключается въ словахъ: „вы слышали“; а если это такъ, то слѣдовательно Господь противополагаетъ Свое нравственное ученіе не тому, что̀ было сказано древнимъ, а тому,

---

добное сокращеніе возможно только въ предложеніяхъ, начинающихся мѣстоименіемъ *что*.

[1]) Къ сожалѣнію, изданія русскаго текста святаго Евангелія заставляютъ принимать слово *что* не за союзъ, а за мѣстоименіе. Такъ, въ изданіи Евангелія на четырехъ языкахъ (греческомъ, латинскомъ, славянскомъ и русскомъ), которое должно быть самымъ исправнымъ и болѣе всего пригоднымъ для научныхъ справокъ, а также въ изданіи русской Библіи съ параллельными мѣстами, надъ словомъ *что* въ разсматриваемыхъ стихахъ нагорной проповѣди (V, 21. 27. 33. 38. 43) поставлено прямо удареніе. Да и вообще русскій переводъ въ данномъ мѣстѣ нельзя считать правильнымъ, такъ какъ въ выраженіи: «вы слышали, что сказано древнимъ» слово *что* трудно и почти даже невозможно прочитать иначе, какъ только мѣстоименіемъ. Въ виду этого мы осмѣливаемся предложить такой переводъ: «вы слышали, что древнимъ сказано: не убивай; кто же убьетъ, подлежитъ суду. А Я говорю вамъ» и т. д.; подобнымъ же образомъ нужно исправить и стихи 27, 33, 38 и 43. Кромѣ сего не нужно заключать цитуемыя Господомъ слова въ кавычки, чтобы не подавать читателю повода думать, что это подлинныя слова, взятыя изъ ветхозавѣтныхъ книгъ. Въ греческомъ текстѣ Новаго Завѣта, изданномъ Британскимъ библейскимъ обществомъ, такъ и сдѣлано: здѣсь всѣ подлинныя цитаты изъ Ветхаго Завѣта отмѣчены кавычками, но цитаты Господа въ нагорной проповѣди напечатаны безъ нихъ.

[2]) Ср. Мѳ. XXVIII, 13: «старѣйшины научили воиновъ сказать, что ученики Іисуса, пришедши ночью, украли Его».

что̀ народъ слышалъ отъ книжниковъ и фарисеевъ, выдававшихъ свои толкованія за подлинный законъ Моисея.

Нѣкоторымъ подтвержденіемъ нашихъ соображеній можетъ служить то обстоятельство, указываемое Lightfoot-омъ, что въ позднѣйшей еврейской письменности выраженія, подобныя разсматриваемому („вы слышали"....), всегда употребляются въ смыслѣ указанія не на письменный памятникъ, а на устное преданіе [1]). На этомъ основаніи Lightfoot также видитъ въ словахъ Господа ссылку на устное толкованіе закона книжниками и фарисеями: „частныя предписанія закона, какъ они цитуются Спасителемъ, говоритъ онъ, не есть подлинныя слова Моисея, а толкованіе книжниковъ, очевиднымъ подтвержденіемъ чего является 43-й стихъ V-й главы" [2]).

Противъ нашего пониманія дѣлается такого рода возраженіе: если Господь цитуетъ толкованіе книжниковъ и фарисеевъ, то въ существѣ дѣла Онъ цитуетъ Моисеевъ законъ, такъ какъ ученіе книжниковъ и фарисеевъ было повтореніемъ послѣдняго; „Іисусъ Христосъ нигдѣ не ставитъ въ вину фарисеямъ и книжникамъ намѣреннаго или буквальнаго искаженія закона; поэтому-то Онъ и предписываетъ внимавшему Ему народу и Своимъ ученикамъ: „итакъ все, что они велятъ вамъ соблюдать, соблюдайте и дѣлайте" (Мѳ. XXIII, 3); кромѣ того Онъ даетъ прямое свидѣтельство о глубокомъ уваженіи іудеевъ къ Писанію, когда говоритъ имъ: *яко вы мните въ нихъ имѣти животъ вѣчный*" [3]).

---

[1]) Sanherd. cap. 11, halach. 2; также во многихъ мѣстахъ у Маймонида. См. *Lightfoot*, Horae hebraicae et talmudicae in quatuor Euangelistas. Lipsiae. 1475; p. 262.

[2]) Ibid., p. 262 и 263. Изъ нѣмецкихъ экзегетовъ къ такому мнѣнію склоняются *Tholuck*, *Meyer*, *Menken*, *Stier* и др.

[3]) *Ernst Achelis*, Die Bergpredigt. Bielefeld und Leipzig. 1875, стр. 110.

Но не принимая на себя не относящейся къ дѣлу задачи—раскрывать и объяснять значеніе приведенныхъ словъ Господа, мы укажемъ только на то, что Самъ же Спаситель постоянно обличалъ ложныя нравственныя воззрѣнія книжниковъ и фарисеевъ, совсѣмъ расходящіяся съ требованіями Моисеева закона или же представляющія искаженіе его произвольнымъ толкованіемъ. Въ той самой главѣ, гдѣ Господь повидимому повелѣваетъ соблюдать наставленія учителей, возсѣвшихъ на Моисеево сѣдалище, Онъ обличаетъ этихъ слѣпыхъ вождей народа въ томъ, что они оставили *вящшая закона — судъ и милость и вѣру*, что они дополнили Моисееву заповѣдь о клятвѣ своимъ ученіемъ о клятвахъ позволительныхъ и непозволительныхъ, что обращаемыхъ прозелитовъ они дѣлаютъ сынами геенны, вдвое худшими себя, и т. д. (Мѳ. XXIII, 15—23). Въ другомъ мѣстѣ Спаситель еще рѣшительнѣе высказываетъ мысль о разореніи фарисеями богооткровеннаго закона и замѣнѣ его преданіемъ старцевъ сомнительной достовѣрности: „оставивъ заповѣдь Божію, говоритъ Онъ книжникамъ и фарисеямъ, вы держитесь преданія человѣческаго, омовенія кружекъ и чашъ, и дѣлаете многое другое, сему подобное. Хорошо ли, что вы отмѣняете заповѣдь Божію, чтобы соблюсти свое преданіе? Ибо Моисей сказалъ: почитай отца своего и мать свою; и: злословящій отца или мать смертію да умретъ. А вы говорите: кто скажетъ отцу или матери: корванъ, то есть, даръ Богу то, чѣмъ бы ты отъ меня пользовался, тому вы уже попускаете ничего не дѣлать для отца своего, или матери своей, устраняя слово Божіе преданіемъ вашимъ, которое вы установили; и дѣлаете многое, сему подобное (Марк. VII, 8—13; ср. Мѳ. XV, 3—6). Какъ далеки были книжники и фарисеи отъ истиннаго пониманія Моисеева закона, можно видѣть изъ слѣдующаго рѣзкаго отзыва о нихъ Спасителя: „они слѣпые вожди слѣпыхъ; а если слѣпой ведетъ слѣпаго, то оба упадутъ въ яму“ (Мѳ. XV, 14).

Но полное отожествленіе ученія фарисеевъ и книжниковъ съ ветхозавѣтнымъ богооткровеннымъ закономъ пугаетъ даже и защитниковъ фарисейской праведности; поэтому они допускаютъ такую мысль, ослабляющую рѣзкость ихъ выводовъ: книжники и фарисеи понимали богооткровенный законъ только въ его мертвой буквѣ, которую собственно и цитуетъ Господь, противополагая ей духовное и высшее пониманіе Моисеева закона [1]). Однако нельзя согласиться вполнѣ и съ этимъ взглядомъ. Во-первыхъ, если Господь приводитъ въ нагорной проповѣди букву Моисеевыхъ постановленій, то Его цитаты должны быть непремѣнно тожественными по буквѣ съ писаннымъ ветхозавѣтнымъ закономъ; а между тѣмъ заповѣди, касающіяся убійства, клятвы и ненависти ко врагамъ нигдѣ въ Пятокнижіи не встрѣчаются въ томъ видѣ, какъ ихъ цитуетъ Спаситель въ нагорной проповѣди; разница здѣсь, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, не въ словесномъ выраженіи, а въ самомъ содержаніи. Во-вторыхъ, странно предполагать, что Спаситель ссылается только на какую-то мертвую букву Моисеева закона и замалчиваетъ какъ бы нарочито все, что есть высокаго и идеальнаго въ ветхозавѣтномъ законодательствѣ. Если Онъ ясно и опредѣленно высказалъ слушателямъ, что законъ и пророки оставляются въ Его ученіи непреложными, то могъ ли Онъ брать только самую несовершенную и слабую сторону Моисеева законодательства и затѣмъ разбивать эту слабую сторону, унижать изъ-за нея весь древній законъ, противополагая ему собственныя заповѣди, растворенныя духомъ любви и всепрощенія? Если Господь хотѣлъ увѣрить слушателей въ томъ, что Онъ пришелъ исполнить законъ и пророковъ, то Онъ долженъ былъ бы указать все, что есть высшаго и совершеннѣйшаго въ Моисеевомъ

---

[1]) *Achelis,* Die Bergpredigt, стр. 110. Ср. «Новозавѣтный законъ въ сравненіи съ ветхозавѣтнымъ», Прав. Собесѣдн. 1855, стр. 207—209 и др.

законодательствѣ и пророческихъ книгахъ, Онъ долженъ былъ бы показать, что и въ ветхозавѣтныхъ писаніяхъ не только запрещаются преступныя дѣйствія въ родѣ убійства, прелюбодѣянія и т. д., но и требуется уваженіе къ личности человѣка, забота о немъ и даже любовь къ нему, какъ къ самому себѣ.

Да и что такое буква закона? Часто говорятъ объ этой буквѣ, а между тѣмъ никто не считаетъ нужнымъ точно опредѣлить значеніе ея. Когда мы говоримъ о буквѣ гражданскаго закона, то разумѣемъ подъ именемъ ея точныя и опредѣленныя постановленія закона касательно того или другаго факта и явленія въ государственной и общественной жизни; если мы строго выполняемъ это постановленіе, не допуская произвольнаго толкованія на него, не смягчая и не ослабляя его, то это значитъ,—мы поступаемъ по буквѣ закона. Прилагая эту точку зрѣнія къ Моисееву нравственному законодательству, мы должны считать въ немъ буквою все то, что нашло себѣ прямое и точное выраженіе въ постановленіяхъ закона; а если это такъ, то какое право мы имѣемъ считать напр. запрещеніе физическаго убійства буквой, а запрещеніе враждовать на брата — высшимъ и духовнымъ пониманіемъ закона? Развѣ заповѣдь: „не враждуй на брата твоего въ сердцѣ твоемъ"—не есть такое же точное постановленіе нравственнаго кодекса Моисеева (Лев. XIX, 17), какъ и заповѣдь: „не убивай"? Что это за странная логика,— считать запрещеніе прелюбодѣйствовать буквою закона, а заповѣдь: „не взирай на женщину съ вожделѣніемъ" или — *не пожелай жены искренняго твоего*—относить только къ духу закона, къ его совершеннѣйшему пониманію? Гдѣ же предѣльная грань между буквой и духомъ? Намъ кажется, что толкователи нагорной проповѣди, говоря постоянно о буквѣ Моисеева закона, не даютъ себѣ должнаго отчета въ своихъ словахъ, а это приводитъ ихъ иногда къ невыразимо страннымъ противорѣчіямъ. Вотъ примѣръ такихъ противорѣчій. Тренчъ въ одномъ мѣстѣ своего толкованія на нагор-

ную проповѣдь говоритъ: Господь „исполнилъ законъ, раскрывая всю обширность его содержанія, показывая, что кромѣ его *буквы*, удовлетвореніе которой представлялось имъ (іудеямъ) столь легкимъ, онъ проникнутъ внутреннимъ *духомъ*“ [1]); повидимому здѣсь подъ именемъ буквы разумѣется все то, что есть въ Моисеевомъ законѣ элементарнаго и несовершеннаго и что требовало оживотворенія духомъ Христовымъ. А требованіе: „ненавидь врага твоего“—буква или духъ? Не знаемъ уже, по какимъ логическимъ законамъ, но у Тренча выходитъ, что это духъ: „находятся эти слова въ ветхомъ завѣтѣ или нѣтъ, они выражаютъ духъ онаго“, говоритъ онъ [2]).

Такимъ образомъ въ цитатахъ Господа въ нагорной проповѣди нельзя видѣть ни вообще Моисеева закона, ни буквы его; внимавшій Спасителю народъ зналъ законъ только по толкованію его книжниками и фарисеями, и это-то толкованіе Господь и имѣетъ въ виду. Противъ такого пониманія, устраняющаго всѣ трудности и противорѣчія при изъясненіи нагорной проповѣди, нельзя выставить ни одного серьезнаго возраженія.

Лучшею провѣркою правильности такого толкованія разсматриваемаго отдѣла нагорной проповѣди можетъ служить конечно фактическое подтвержденіе того, что цитуемыя Господомъ заповѣди не суть подлинныя заповѣди Моисеева закона и что онѣ представляютъ лишь толкованіе богооткровеннаго закона книжниками и фарисеями. Первое положеніе доказать не трудно; но для обоснованія послѣдняго нужны болѣе обстоятельныя свѣдѣнія о нравственныхъ воззрѣніяхъ книжниковъ и фарисеевъ, чѣмъ какія мы имѣемъ въ настоящее время. Но ultra posse nemo obligatur: постараемся сдѣлать то, что въ нашей возможности.

---

[1]) **Нагорная проповѣдь, стр. 26.**

[2]) **Стр. 67.**

III.

Слышасте, яко речено бысть древнимъ: не убіеши: иже бо аще убіетъ, повиненъ есть суду. Азъ же глаголю вамъ, яко всякъ, гнѣваяйся на брата своего всуе, повиненъ есть суду; иже бо аще речетъ брату своему, рака: повиненъ есть сонмищу; а иже речетъ, уроде: повиненъ есть геенни огненнѣй (Мѳ. V, 21—22).

Цитуемая здѣсь Господомъ заповѣдь ни по буквѣ, ни по содержанію не можетъ быть названа подлиннымъ постановленіемъ Моисеева законодательства; относительно убійцъ тамъ находится слѣдующее постановленіе: *иже аще ударитъ человѣка, и умретъ смертію, да умретъ* (Лев. XXIV, 21).

Законъ Моисея, какъ данный первоначально народу грубому, озлобленному долговременнымъ и невыносимымъ рабствомъ и привыкшему къ кровавой расправѣ за всякую обиду, чрезвычайно строго ограждалъ жизнь человѣка и немилосердно каралъ намѣреннаго убійцу. Онъ хотѣлъ подѣйствовать на народъ и заставить его дорожить жизнію ближняго прежде всего страхомъ жестокаго возмездія. Всякій намѣренный убійца, — убьетъ ли онъ единоплеменника или своего раба и служанку,—неминуемо наказывался смертію (Исх. XXI, 12. 20); если онъ вздумалъ бы искать защиты отъ возмездія даже у жертвенника Господня, то и отсюда его должно было брать на смерть (Исх. XXI. 14). Смертію наказывался даже тотъ, кто не принялъ должныхъ мѣръ предосторожности и вслѣдствіе этого сдѣлался косвеннымъ виновникомъ въ смерти ближняго; „если волъ, говорится въ законѣ, былъ бодливъ и вчера и третьяго дня, и хозяинъ его, бывъ извѣщенъ объ этомъ, не стерегъ его, а онъ убилъ мужчину или женщину; то вола побить камнями, и хозяина его предать смерти“ (Исх. XXI, 29). Но кромѣ этого, законодатель и другими путями хотѣлъ научить еврея цѣнить жизнь, какъ величайшій даръ Творца; законъ, запрещающій употребленіе въ пищу крови, по объясненію

почти всѣхъ толковниковъ, имѣлъ въ виду главнымъ образомъ внушить человѣку уваженіе къ жизни и отвращеніе къ убійству; эта мысль дается самимъ закономъ: „Если кто изъ дома Израилева и изъ пришельцевъ, которые живутъ между вами, будутъ ѣсть какую нибудь кровь, то обращу лице Мое на душу того, кто будетъ ѣсть кровь, и истреблю ее изъ народа ея, потому что душа тѣла въ крови, и Я назначилъ ее вамъ для жертвенника, чтобы очищались души ваши, ибо кровь сія душу очищаетъ. Если кто изъ сыновъ Израилевыхъ и изъ пришельцевъ, живущихъ между вами, на ловлѣ поймаетъ звѣря или птицу, которую можно ѣсть, то онъ долженъ дать вытечь крови ея и покрыть ее землею“ (Лев. XVII, 10—13; ср. Второз. XII, 16. 23—25). Законодатель вовсе не смотрѣлъ на кровь, какъ на что-то нечистое само въ себѣ; онъ только желалъ, чтобы вкушеніе крови и даже видъ ея не возбуждали кровожадности въ человѣкѣ.

Но строгія постановленія Моисея объ убійцахъ имѣютъ въ виду не одинъ только внѣшній преступный фактъ: законъ каралъ преступленіе лишь постольку, поскольку въ немъ проявлялась злая воля и враждебная настроенность къ ближнему. „Ветхій Завѣтъ считалъ преступнымъ не убійство само въ себѣ (an und für sich), а убійство по ненависти, злобѣ и мстительности; поэтому ненамѣренное убійство не вмѣнялось въ вину человѣку (Числ. XXXV гл.; Второз. XIX гл. и др.). Этимъ давалась мысль, что предъ очами Божіими является преступнымъ не внѣшнее дѣйствіе, какъ такое, но лежащее въ основѣ его чувство ненависти къ ближнему“ [1]).

Вотъ почему ветхозавѣтный законъ не ограничивалъ своихъ требованій запрещеніемъ только физическаго убійства: онъ велъ еврея къ тому, чтобы у него не могла возникнуть и самая мысль объ убійствѣ. Законъ Моисеевъ путемъ нравственнаго перевоспитанія

[1]) *Achelis*, Die Bergpredigt, стр. 111.

народа хотѣлъ уничтожить убійство въ самомъ корнѣ. Законодатель былъ глубоко убѣжденъ, что корень и основаніе грѣха убійства—во враждѣ и ненависти; поэтому онъ въ своихъ нравственныхъ заповѣдяхъ и наставленіяхъ старался пробудить уваженіе къ личности человѣка, запрещая всякую вражду, злословіе и притѣсненіе ближняго и требуя милосердія, состраданія и предупредительной заботы о немъ. Многія мѣста законодательныхъ книгъ Моисея дышатъ глубокою любовію и состраданіемъ не только къ природному еврею, но и къ пришельцу. „Никакой вдовы, ни сироты не притѣсняйте; если же ты притѣснишь ихъ, то, когда онѣ возопіютъ ко Мнѣ, Я услышу вопль ихъ. Пришельца не притѣсняй, и не угнетай его, ибо вы сами были пришельцами въ землѣ Египетской. Если возьмешь въ залогъ одежду ближняго твоего, до захожденія солнца возврати ее, ибо она есть единственный покровъ у него, она — одѣяніе тѣла его: въ чемъ будетъ онъ спать? Итакъ, когда онъ возопіетъ ко Мнѣ, Я услышу, ибо Я милосердъ. Судей не злословь и начальника въ народѣ твоемъ не поноси (Исх. XXII, 21—28). Не притѣсняй ближняго твоего и не грабительствуй; платы наемнику не оставляй у себя на ночь до утра. Не злословь глухаго и предъ слѣпымъ не клади ничего, чтобы преткнуться ему. Не ходи переносчикомъ въ народѣ твоемъ и не возставай на жизнь ближняго твоего. Не враждуй на брата твоего въ сердцѣ твоемъ. Не мсти и не имѣй злобы на сыновъ народа твоего, но люби ближняго твоего, какъ самого себя“ (Лев. XIX, 13—18). Сколько истинно христіанскаго человѣколюбія и глубокаго уваженія къ человѣческой личности во всѣхъ этихъ заповѣдяхъ? Развѣ это не тотъ же евангельскій законъ? Христосъ говоритъ, расширяя смыслъ заповѣди, запрещающей убійство: „не гнѣвайся напрасно“; и Моисей говоритъ то же самое: „не враждуй на брата твоего въ сердцѣ твоемъ“ [1]).

---

[1]) Ср. Быт. XLIX, 7; Еккл. VII, 9; Притч. XII, 16. XIV, 17. XV, 18. XXX, 33. Іов. V, 2. Сир. I, 22. XXVII, 33.

Христосъ запрещаетъ оскорблять человѣка унизительнымъ прозвищемъ, и Моисей говоритъ: не злословь не только судію и начальника, но и несчастнаго слѣпца и глухаго, не возводи клеветы на ближняго, уважай не только равноправнаго единоплеменника, но и нищаго, и раба, и пришельца. Сравнительная высота евангельскаго нравоученія, какъ вообще, такъ и въ частности касательно запрещенія убійства, состоитъ только въ томъ, что Спаситель на первый планъ выставляетъ внутреннюю настроенность человѣка, отсутствіе вражды и ненависти къ ближнему, тогда какъ Моисей по требованію времени долженъ былъ настаивать на законной или юридической правдѣ, хотя въ то же время онъ велъ человѣка гораздо дальше этой законной правды и, подобно Христу, желалъ также пробудить въ немъ уваженіе къ человѣческой личности и чувство братской расположенности къ ближнему. Или, говоря иначе: Моисей, въ силу грубости и жестокосердія народа, шелъ отъ внѣшняго къ внутреннему, запрещая прежде всего внѣшнія преступныя дѣйствія, но приводя этимъ путемъ къ совершенству внутреннему и духовному; напротивъ въ Евангеліи исходная точка всего нравоученія — внутренняя настроенность человѣка, которая должна уже преобразовать и всю внѣшнюю его дѣятельность.

Книжники и фарисеи въ своемъ пониманіи богооткровеннаго закона не пошли дальше одной юридической правды; внѣшность для нихъ составляла все. Они дерзнули даже измѣнить подлинное постановленіе закона касательно убійцъ (Лев. XXIV, 21) и сообщили ему такой смыслъ: „*иже аще убіетъ, повиненъ есть суду* (Мѳ. V, 21). Эта прибавка несомнѣнно была сдѣлана книжниками и фарисеями: выраженіе „повиненъ“ было у нихъ однимъ изъ самыхъ употребительныхъ; такъ, это именно выраженіе употребляется въ рѣчи Господа, гдѣ излагается ложное ученіе книжниковъ и фарисеевъ о клятвѣ: „горе вамъ, вожди слѣпые, которые говорите: если кто поклянется храмомъ,

то ничего; а если кто поклянется золотомъ храма, то повиненъ. Также: если кто поклянется жертвенникомъ, то ничего; если же кто поклянется даромъ, который на немъ, то повиненъ“ (Мѳ. XXIII, 16. 18). Еврейскій ученый *Вюнше*, основательный знатокъ талмудической письменности, также говоритъ, что выраженіе „повиненъ“ и „неповиненъ“ (חַיָּב פָּטוּר) самое обычное у талмудистовъ [1]). Кромѣ того указанное измѣненіе Моисеева закона относительно убійцъ соотвѣтствуетъ и обстоятельствамъ времени Христа Спасителя: находясь подъ римскимъ владычествомъ, іудеи потеряли право наказывать смертію преступниковъ собственною властію; синедріонъ могъ только совершать судъ надъ преступникомъ, но наказаніе смертію зависѣло уже отъ римскихъ властей; это выразили сами іудеи въ словахъ къ Пилату: „намъ не позволено предавать смерти никого“ (Іоанн. XVIII, 31). Поэтому постановленіе Моисея касательно убійцъ у іудеевъ, современныхъ Христу, въ силу естественной необходимости должно было получить только такой смыслъ: „если кто убьетъ, тотъ подлежитъ суду“. Въ Талмудѣ встрѣчаются очень нерѣдко прямыя свидѣтельства относительно того, что за нѣсколько лѣтъ до разрушенія Іерусалима синедріонъ не имѣлъ права произносить смертныхъ приговоровъ. „За сорокъ лѣтъ до разрушенія храма, говорится напр. въ Sanhedrin-ѣ, синедріонъ перенесъ свои засѣданія изъ Іерусалима въ недалеко находящійся отъ него Ханутъ (חנות). Поэтому онъ долженъ былъ, согласно устному толкованію Моисеева предписанія (Второз. XVII, 8), воздерживаться отъ смертныхъ приговоровъ, такъ какъ они должны были произноситься только въ Іерусалимѣ“ [2]); въ другомъ мѣстѣ того же Sanhedrin-а говорится еще опре-

---

[1]) *Wünsche*, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, 1878, Göttingen, стр. 45.

[2]) *Wünsche*, op. cit., стр. 558; см. также стр. 559.

дѣленнѣе: „по преданію за сорокъ лѣтъ до опустошенія Іерусалима у Израиля были отняты уголовные суды“ [1]). Какъ бы то ни было, но для насъ выше всякаго сомнѣнія тотъ фактъ, что во времена Христа Спасителя строгость Моисеевыхъ узаконеній была ослаблена у іудеевъ настолько, что они умѣли обходить самыя опредѣленныя пастановленія закона касательно наказанія смертію, хотя здѣсь едва ли имѣли мѣсто какія нибудь гуманныя побужденія; стоитъ только припомнить здѣсь приведенную ко Христу женщину, ятую въ прелюбодѣяніи. Позднѣйшіе талмудисты даже „склонны представлять смертную казнь противною самому духу еврейской юриспруденціи. Въ „устномъ законѣ“ мы читаемъ изрѣченіе Елеазара, сына Азаріи: „синедріонъ, разъ въ семь лѣтъ осуждающій человѣка на смерть, есть бойня““ [2]).

Но сущность отступленій книжниковъ и фарисеевъ отъ Моисеева закона — не въ этомъ измѣненіи его буквы; если они склонны были ослаблять строгость наказанія за убійство, хотя бы совершенное намѣренно, то это само по себѣ еще не имѣетъ существенной важности и можетъ показаться инымъ даже дальнѣйшимъ шагомъ въ развитіи юридическихъ понятій. Нарушеніе закона состояло въ томъ, что книжники и фарисеи стали болѣе снисходительно относиться не только къ преступнику, но и къ самому преступленію; они потому и ослабили строгость Моисеева постановленія, что уже какъ будто не сознавали и не чувствовали всей преступности убійства; ослабленіе возмездія было со стороны ихъ не дѣломъ гуманности, а защитой сильнаго въ ущербъ благу слабаго и, слѣдовательно, поблажкой человѣку съ преступной волею. Талмудъ даетъ очень много подтвержденій этого. Если писанный законъ Моисеевъ присуждалъ къ наказанію даже человѣка, ко-

---

[1]) *Lightfoot*, Horae hebraicae, стр. 455; ср. стр. 1123—1128.

[2]) *Лопухинъ*, Законодательство Моисея, Спб. 1882, стр. 255.

торый только косвенно былъ виновенъ въ убійствѣ (напр., если онъ имѣлъ бодливаго быка), то талмудисты стали снисходительно относиться и къ явному убійцѣ. „Человѣкоубійство состоитъ въ слѣдующемъ, говоритъ Талмудъ: если кто ударитъ своего ближняго камнемъ или желѣзомъ, или броситъ его въ воду и огонь, откуда тотъ не можетъ выйти, такъ что умретъ, то онъ повиненъ; если же онъ броситъ въ воду или въ огонь, откуда можно выйти, то хотя бы тотъ и умеръ, онъ свободенъ отъ наказанія; если онъ натравитъ или собаку или змѣю, то свободенъ отъ наказанія“ [1]). То же самое говоритъ и Маймонидъ: „кто убьетъ ближняго собственною рукою, ударивъ его именно мечемъ или камнемъ, такъ что причинитъ смерть; или если удавитъ и сожжетъ, такъ что тотъ умретъ, вотъ таковой, убившій какимъ бы то ни было способомъ въ собственномъ лицѣ, долженъ быть наказанъ отъ синедріона смертію; но тотъ, кто путемъ подкупа подговариваетъ другаго убить ближняго, или кто посылаетъ своихъ рабовъ и они совершаютъ убійство, или кто насильно толкаетъ другаго на льва или на какого нибудь другаго звѣря, и звѣрь умерщвляетъ его, или кто убьетъ себя самого, — каждый изъ таковыхъ есть проливатель крови и беззаконіе человѣкоубійства въ рукѣ его, и онъ приговоренъ къ смерти рукою Бога, но онъ не долженъ быть наказываемъ смертію отъ синедріона“ [2]), т. е.

---

[1]) Sanhedr., cap. 9, halach. 1; то-же самое въ Gemara Babylonica. См. *Lightfoot*, Horae hebraicae, p. 265.

[2]) Horae hebraicae, p. 266. Интересно здѣсь отмѣтить разграниченіе суда Божія и суда чрезъ синедріонъ; въ Талмудѣ также говорится о судѣ Божіемъ или небесномъ и о судѣ человѣческомъ или синедріонномъ (напр. Hieros. Bava Kama, fol. V, 2.—*Lightfoot*, Horae hebr., p. 266). Въ этомъ различеніи Лигтфотъ видитъ нѣкоторый поводъ для противопоставленій Спасителя и понимаетъ слова Господа въ такомъ смыслѣ: «вы слышали, говоритъ Господь, что древнимъ сказано: всякій, кто совершаетъ убійство не непосредственно, или чрезъ подговореннаго подкупомъ, или чрезъ рабовъ, или чрезъ натравленнаго звѣря, повиненъ суду Божію, но не суду

преступленіе его при всей доказанности не подлежитъ суду человѣческому. Въ этихъ толкованіяхъ закона уже замѣтно ослабленіе чувства уваженія къ человѣческой личности; для талмудистовъ жизнь ближняго уже не есть такой безцѣнный и великій даръ, какимъ считалъ ее боговидецъ Моисей.

Далѣе, книжники и фарисеи съузили широкій смыслъ Моисеевой заповѣди объ убійствѣ: они свели ее только къ запрещенію самаго факта убійства, не обращая вниманія на лежащія въ основѣ его внутреннія злобныя побужденія; для нихъ убійство преступно само въ себѣ, а вовсе не потому, что оно служитъ обнаруженіемъ преступной настроенности въ человѣкѣ. Правда, въ Талмудѣ есть и заповѣди, запрещающія, подобно Евангелію и ветхозавѣтному закону, злословіе, но онѣ имѣютъ въ виду совсѣмъ не ту нравственную цѣль, какую преслѣдуютъ Моисей и Христосъ Спаситель; „не враждуй на ближняго даже въ своемъ сердцѣ", говорятъ Евангеліе и законъ Моисея; „не унижай предъ другими своего ближняго, т. е. еврея, ибо онъ есть существо высшее предъ всѣми другими народами", говоритъ Талмудъ. Въ основѣ запрещенія злословія Талмудомъ была іудейская гордость и похвальба своимъ происхожденіемъ отъ Авраама. „Кто назоветъ своего ближняго рабомъ, тотъ да будетъ отлученъ отъ общества. Толкованіе: отлучаютъ его потому, что онъ унижаетъ израильтянина, за это и его должно унизить. Если онъ назоветъ ближняго сыномъ любодѣянія, то его должно наказать сорока ударами" [1]) и т. д. „Лучше человѣку броситься въ извѣстковую печь, чѣмъ открыто пристыдить своего ближняго (т. е. еврея). Кто совер-

---

синедріона; и кто убьетъ ближняго самъ по себѣ, а не чрезъ посредство другаго, тотъ повиненъ суду синедріона. А Я говорю вамъ, что всякій гнѣвающійся напрасно, подлежитъ суду Божію; и кто скажетъ брату своему—рака, повиненъ синедріону». Horae hebraicae, p. 266.

[1]) *Lightfoot*, Horae hebraicae, p. 267.

шаетъ любодѣяніе, тотъ подлежитъ только наказанію смертію въ этомъ мірѣ, а кто позоритъ другаго (еврея) предъ собраніемъ, тотъ лишается своего жребія въ будущей жизни" [1]). Горделивая самомнительность и стремленіе оградить величіе еврея побуждали талмудистовъ запрещать даже гнѣвъ на ближняго, но запрещать только потому, что отъ гнѣва не далеко до потери собственнаго достоинства, что крайнее проявленіе раздражителности унижаетъ величіе сыновъ Авраама въ глазахъ другихъ. „Тотъ, кто впадаетъ въ гнѣвъ, говоритъ Талмудъ, теряетъ часть своего величія. Кто гнѣвается, тотъ не почитаетъ само Божество; онъ забываетъ ученость и склоняется къ глупости" [2]).

Вообще все вниманіе талмудистовъ обращено только на внѣшнюю сторону дѣятельности человѣка, при чемъ въ основѣ всѣхъ запрещеній—поднятія руки на брата, злословія и гнѣва лежитъ не чувство смиренія и любви къ своему брату, а чувство гордости. По мнѣнію талмудистовъ, преступна не злобная настроенность противъ ближняго, а преступно то униженіе величія Израиля, которое допускаетъ гнѣвающійся и злословящій человѣкъ какъ въ отношеніи къ себѣ, такъ и въ отношеніи къ своему собрату.

Талмудъ можетъ быть далеко ушелъ отъ того пониманія закона, какое имѣли книжники и фарисеи временъ Іисуса Христа. Но вырожденіе іудейства началось не съ Талмуда; раввинизмъ продолжалъ только дѣло, начатое книжниками и фарисеями. Вотъ почему можно и на основаніи Талмуда дѣлать заключенія о той порчѣ закона, какую допускали книжники и фарисеи. Подобно талмудистамъ, они не способны были возвыситься до пониманія духа Моисеева законодательства и ослабили даже прямыя его требованія; имъ не было никакого дѣла до сердечной настроенности человѣка, до его

---

[1]) *Wünsche,* op. cit., стр. 46.

[2]) *Wünsche*, op. cit., стр. 47.

враждебныхъ чувствъ по отношенію къ ближнему, которыя собственно и составляютъ корень и начало грѣха человѣкоубійства. Всю суть Моисеева закона они свели только къ тѣмъ заповѣдямъ, въ которыхъ запрещается, такъ сказать, прямое юридическое преступленіе, т. е. преступленіе, вынаруженное въ дѣлѣ или въ словѣ. Если Моисей въ своихъ заповѣдяхъ шелъ отъ внѣ во внутрь, если Спаситель выставлялъ на первый планъ внутреннюю настроенность человѣка, то книжники и фарисеи остановились единствено только на внѣшности: „будь въ душѣ хотя звѣремъ, но не проявляй злобной настроенности вовнѣ, чтобы не подвергнуться осужденію“,—вотъ узкая мораль фарисейства. Противъ этого-то грубаго пониманія богооткровеннаго закона и возставалъ Спаситель въ нагорной проповѣди. Обращаясь къ Своимъ слушателямъ, Онъ какъ бы такъ говоритъ имъ: „Вы слышали отъ своихъ слѣпыхъ вождей — книжниковъ и фарисеевъ, будто Моисей всю сущность заповѣди, запрещающей убійство, полагалъ въ томъ, что совершившій это страшное преступленіе подлежитъ суду. Но Я, какъ исполнитель Моисеева закона, требую большаго: подлежать суду долженъ даже гнѣвающійся на брата своего напрасно; всякая же обида, нанесенная ближнему хотя бы оскорбительнымъ словомъ, подлежитъ и высшему суду и высшему наказанію. Если бы ты даже не былъ обидчикомъ, но возбудилъ чѣмъ нибудь въ ближнемъ непріязнь къ себѣ, то и тогда ты нечистъ предъ Богомъ; поэтому, если ты принесешь даръ твой къ жертвеннику, и тамъ вспомнишь, что братъ твой имѣетъ что нибудь противъ тебя, оставь тамъ даръ твой предъ жертвенникомъ, и пойди, прежде примирись съ братомъ твоимъ, и тогда пріиди и принеси даръ твой“.

Такимъ образомъ ученіе Господа есть дѣйствительно подтвержденіе и исполненіе Моисеева закона, который запрещалъ не только убійство, но также злословіе и вражду въ сердцѣ противъ ближняго. Спаситель въ Своемъ ученіи идетъ лишь противъ книжниковъ

и фарисеевъ, которые не только не знали и не могли понять, что человѣкъ съ враждебною настроенностію, съ ожесточившимся сердцемъ и глубокою ненавистью къ ближнему есть также убійца, но и ослабили строгій взглядъ Моисея на преступность самого физическаго убійства.

IV.

Слышасте, яко речено бысть древнимъ: не прелюбы сотвориши. Азъ же глаголю вамъ, яко всякъ, иже воззритъ на жену, ко еже вожделѣти ея, уже любодѣйствова съ нею въ сердцѣ своемъ. Аще же око твое десное соблажняетъ тя, изми е, и верзи отъ себе: уне убо ти есть, да погибнетъ единъ отъ удъ твоихъ, а не все тѣло твое ввержено будетъ въ геенну огненную. И аще десная твоя рука соблажняетъ тя, усѣцы ю, и верзи отъ себе: уне бо ти есть, да погибнетъ единъ отъ удъ твоихъ, а не все тѣло твое ввержено будетъ въ геенну (Мѳ. V, 27—30).

Заповѣдь—„не прелюбодѣйствуй“ есть точное выраженіе Моисеева десятословія; но все же Господь и въ данномъ случаѣ имѣетъ въ виду не подлинный законъ Моисея; если бы Господь, пришедшій исполнить законъ, цитовалъ именно его, то Онъ не могъ бы противопоставлять ему Своего собственнаго ученія о грѣховности даже нескромнаго взгляда на женщину съ нечистыми пожеланіями, какъ ученія новаго и особеннаго, такъ какъ и Моисей рѣшительно осуждалъ прелюбодѣяніе въ сердцѣ.

Воспитывая въ еврейскомъ народѣ чувство цѣломудрія, Моисей шелъ тѣмъ же самымъ путемъ, какимъ онъ думалъ искоренить въ грубомъ народѣ посягательство на жизнь ближняго. Во времена Моисея евреи отличались крайнею извращенностію половаго чувства; насколько можно судить по законодательнымъ книгамъ, нарушеніе цѣломудрія и супружеской вѣрности было еще не самымъ тяжкимъ грѣхомъ, сравнительно съ

другими проявленіями чувственной необузданности. Противъ такой извращенности приходилось и бороться самыми крайними мѣрами; запрещая прелюбодѣяніе (Исх. XX, 14. Второз. XXIII, 17), законодатель обставляетъ это запрещеніе страшною угрозою: и прелюбодѣй и прелюбодѣйка при доказанности грѣха неминуемо подлежали наказанію смертію (Лев. XX, 10. Второз. XXII, 22). Въ своихъ постановленіяхъ Моисей прежде всего имѣлъ въ виду оградить отъ нарушенія святость брачныхъ узъ, вслѣдствіе чего особенною строгостію отличались постановленія ветхозавѣтнаго закона касательно нарушенія супружеской вѣрности и брачнаго союза. „Если найденъ будетъ кто,—говоритъ законъ,—лежащій съ женою замужнею, то должно предать смерти обоихъ, и мужчину, лежавшаго съ женщиною, и женщину; и такъ истреби зло отъ Израиля. Если будетъ молодая дѣвица обручена мужу, и кто нибудь встрѣтится съ нею въ городѣ и ляжетъ съ нею, то обоихъ ихъ приведите къ воротамъ того города и побейте ихъ камнями до смерти. Если же кто въ полѣ встрѣтится съ отроковицею обрученною и, схвативъ ее, ляжетъ съ нею, то должно предать смерти только мужчину, лежавшаго съ нею, а отроковицѣ ничего не дѣлай“ (Второз. XXII, 22—26). Моисей постоянно старался провести въ сознаніе народа ту мысль, что общеніе между мужчиной и женщиной возможно только въ законномъ бракѣ; поэтому „если кто нибудь встрѣтится съ дѣвицею необрученною и схватитъ ее и ляжетъ съ нею, и застанутъ ихъ, — то лежавшій съ нею долженъ дать отцу отроковицы пятьдесятъ сиклей серебра, а она пусть будетъ его женою, потомучто онъ опорочилъ ее; во всю жизнь свою онъ не можетъ развестись съ нею“ (Второз. XXII, 28—29). Такъ строги были законы Моисея относительно прелюбодѣйцевъ, совершившихъ грѣхъ даже по минутному порыву страсти; въ отношеніи же къ открытымъ блудницамъ законъ былъ еще суровѣе: онъ наказывалъ ихъ до десятаго рода: „сынъ

блудницы не можетъ войти въ общество Господне, и десятое поколѣніе его не можетъ войти въ общество Господне“ (Второз. XXIII. 2).

Но всѣ постановленія Моисея касательно прелюбодѣянія имѣютъ въ виду ту основную цѣль, чтобы привести народъ къ святости не только въ дѣлахъ, но и въ помыслахъ. Замѣчательно, что заповѣди Моисея, запрещающія прелюбодѣяніе, излагаются между прочимъ въ числѣ законовъ, которые извѣстны подъ именемъ законовъ о святости (Лев. XVIII—XX гл.) и сущность которыхъ выражена въ словахъ: „святы будьте, ибо святъ Я, Господь Богъ вашъ“ (Лев. XIX, 1). Законодательство Моисея было необычайно строгимъ не только по отношенію къ совершившимъ самый грѣхъ прелюбодѣянія и противоестественнаго удовлетворенія похоти (Лев. XX, 13—16), но и въ отношеніи къ тѣмъ, кто проявляетъ животную похотливость или кто по своему безстыдству оскорбляетъ цѣломудренное чувство ближняго. Такой именно смыслъ, по видимому, имѣютъ слѣдующія постановленія закона: „если кто ляжетъ съ женою во время болѣзни кровеочищенія и откроетъ наготу ея, то онъ обнажилъ истеченія ея, и она открыла теченіе кровей своихъ: оба они да будутъ истреблены изъ народа своего (Лев. XX, 18). Когда дерутся между собою мужчины, и жена одного изъ нихъ подойдетъ, чтобы отнять мужа своего изъ рукъ бьющаго его, и, протянувши руку, схватитъ его за срамный удъ, то отсѣки руку ея“ (Второз. XXV, 11—12).

Само собою понятно, что Моисей въ силу необходимости не могъ настаивать съ особенною силою на требованіи внутренней чистоты желаній и помысловъ, такъ какъ ему нужно было бороться прежде всего съ самыми грубыми проявленіями ничѣмъ несдерживаемой страсти. Но къ чему онъ велъ народъ и какой идеалъ цѣломудрія предносился предъ его сознаніемъ, это со всею очевидностію открывается изъ десятой заповѣди десятословія: *не пожелай жены искренняго твоего* (Исх. XX, 17. Второз. V, 21). Въ существѣ дѣла это та-же

самая заповѣдь, которая изречена и Спасителемъ въ нагорной проповѣди: *всякъ, иже воззритъ на жену, ко еже вожделѣти ея, уже любодѣйствова съ нею въ сердцѣ своемъ.* У Моисея мысль не высказана только съ такою силою и съ такою опредѣленностію, съ какою высказалъ ее Господь; но и въ ветхозавѣтномъ законѣ и въ Евангеліи сущность заповѣди сводится къ тому, что нарушеніе цѣломудрія начинается раньше грѣховнаго дѣйствія, что корень грѣха прелюбодѣянія скрывается въ нечистыхъ помыслахъ и вожделѣніяхъ человѣка, что прелюбодѣйствуетъ не только тотъ, кто совершаетъ самый грѣхъ, но и кто питаетъ въ себѣ нечистую похоть [1]). Разница между ветхозавѣтнымъ закономъ и ученіемъ Христа заключается опять таки только въ томъ, что Моисей, воспитывая еврейскій народъ въ цѣломудріи, шелъ отъ запрещенія преступнаго дѣйствія къ запрещенію грѣховнаго вожделѣнія, тогда какъ Спаситель сущность всего полагалъ въ нравственной чистотѣ человѣка, въ его цѣломудренной настроенности.

Въ разсматриваемыхъ стихахъ нагорной проповѣди Спаситель несомнѣнно имѣетъ въ виду ученіе книжниковъ и фарисеевъ, которые. повторяя букву Моисеевой заповѣди, въ своихъ толкованіяхъ лишали ее (заповѣдь) внутренняго значенія и той широты, какую она имѣла въ Моисеевомъ законѣ. Поставляя все въ одной только внѣшности, книжники и фарисеи способны были сознавать только грѣховность самаго факта прелюбодѣянія, но не могли возвыситься до пониманія того, что похотливое вожделѣніе, зародившееся въ мысли и въ сердцѣ, есть такое же преступленіе заповѣди. По поводу этой, такъ сказать, нравственной недальновидности книжниковъ и фарисеевъ, намъ припо-

---

[1]) Мысль о грѣховности нецѣломудреннаго взгляда на женщину съ бо́льшею опредѣленностію выражена въ другихъ ветхозавѣтныхъ священныхъ книгахъ: Іов. XXXI, 1. Притч. XXIII. 33. Сир. IX, 3—11.

минается картина Полѣнова — „Грѣшница“: падшая женщина окружена толпой народа; изъ среды ея выдѣляются характерныя физіономіи книжниковъ и фарисеевъ; они стараются выразить на своихъ лицахъ все презрѣніе и ненависть къ несчастной грѣшницѣ, но въ то же время во взорѣ упитанныхъ ревнителей закона изъ подъ маски лицемѣрнаго отвращенія ко грѣху пробивается предательское выраженіе похотливаго вожделѣнія и нецѣломудреннаго услажденія красотою этой падшей женщины. Свободная фантазія художника часто не справляется съ исторической достовѣрностію; но въ данномъ случаѣ художникомъ схвачены типичныя черты книжниковъ и фарисеевъ чрезвычайно мѣтко. Законность на устахъ и беззаконіе въ сердцѣ,—вотъ характерная черта слѣпыхъ вождей народа, которая съ необычайною силою отмѣчена и въ словахъ Господа: „горе вамъ, книжники и фарисеи, лицемѣры, что уподобляетесь окрашеннымъ гробамъ, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвыхъ и всякой нечистоты. Такъ и вы по наружности кажетесь людямъ праведными, а внутри исполнены лицемѣрія и беззаконія“ (Мѳ. XXIII, 28). Можно ли ожидать отъ этихъ повапленныхъ гробовъ, чтобы они въ своемъ толкованіи закона могли возвыситься до пониманія высшихъ нравственныхъ идей ветхозавѣтнаго откровенія и видѣть грѣхъ прелюбодѣянія даже въ нецѣломудренномъ взглядѣ на женщину?

Еврейскій ученый *Вюнше* съ рѣдкимъ усердіемъ постарался подобрать изъ Талмуда всѣ тѣ изреченія, которыя возвышаютъ талмудическую мораль во взглядѣ на цѣломудріе и, по видимому, имѣютъ нѣкоторое сходство съ заповѣдію Спасителя: „не взирай на женщину съ вожделѣніемъ“. Но въ основѣ всѣхъ этихъ изреченій, взятыхъ помимо связи съ общимъ содержаніемъ Талмуда, лежитъ совсѣмъ не евангельская мысль: по воззрѣнію талмудистовъ, самъ по себѣ взглядъ на женщину съ вожделѣніемъ не составляетъ грѣха или нравственнаго несовершенства человѣка; если онъ и запре-

щается, то только потому, что онъ всегда представляетъ нѣкоторую опасность для человѣка, такъ какъ можетъ повести его къ совершенію самаго грѣха прелюбодѣянія. „Кто пристально смотритъ на женщину, говорится въ Талмудѣ, т. е. кто взираетъ на нее нецѣломудренно, тотъ не избѣжитъ грѣха... Начало легкомысленнаго обращенія съ женщиною есть дверь къ прелюбодѣянію“ [1]). „Взирающій на пяту женщины — все равно, что смотритъ на ея срамоту, а взирающій на срамоту—все равно, что совершаетъ съ ней любодѣяніе“ [2]). Здѣсь рѣчь идетъ вовсе не о грѣховности мысленнаго вожделѣнія: по справедливому замѣчанію *Толюкка* [3]), всѣ подобныя выраженія въ самомъ крайнемъ случаѣ должны быть разсматриваемы, какъ профилактическія правила къ предупрежденію грѣха дѣломъ; если нецѣломудренный взглядъ на женщину неперешелъ въ грѣховное дѣйствіе, то онъ не долженъ быть вмѣняемъ въ вину человѣку. Только съ этой точки зрѣнія и можно объяснить разсказы Талмуда въ родѣ слѣдующихъ: „Было въ обычаѣ раббана Гамаліила взирать на женщинъ. — Р. Гидалъ и р. Іохананъ имѣли обыкновеніе сидѣть близъ купальни, гдѣ мылись женщины; когда нѣкоторые предупреждали ихъ объ опасности грѣховнаго пожеланія, то Іохананъ отвѣчалъ: я изъ сѣмени Іосифа, въ которомъ не могла господствовать злая страсть“ [4]). Съ другой стороны Талмудъ смотритъ на женщину, какъ на что то нечистое и грѣховное само въ себѣ; поэтому запрещеніе мужчинѣ взирать на чужую женщину вытекаетъ отчасти изъ про-

---

[1]) *Wünsche,* op. cit., стр. 53.

[2]) *Lightfoot,* Horae hebraicae, стр. 272. Ср. *Nork,* Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen schriftstellen, Leipzig 1839, стр. 34—35.

[3]) Philologisch-theologische Auslegung der Bergpedigt Christi, Hamburg 1833.

[4]) *Lightfoot,* Horae hebraicae, стр. 272.

стаго опасенія, какъ бы взглядъ этотъ не осквернилъ его подобно тому, какъ оскверняетъ человѣка прикосновеніе къ чему нибудь нечистому. „Можно ли смотрѣть на женщину?"—спрашиваетъ Талмудъ, и затѣмъ отвѣчаетъ: „такъ какъ сказано: ты долженъ беречь себя отъ всякаго зла (Второз. XXIII, 9), то изъ этого слѣдуетъ, что не нужно смотрѣть ни на красивую, ни на безобразную женщину даже и тогда, когда она незамужняя" [1]). Впрочемъ въ Талмудѣ встрѣчаются откровенныя выраженія касательно того, что грѣховныя пожеланія не могутъ быть вмѣняемы человѣку въ грѣхъ: „многіе (изъ раввиновъ) того мнѣнія, что помыслы сердца не грѣховны, если только они не относятся къ дѣламъ идолослуженія... Злыя мысли Господь не вмѣняетъ какъ дѣла" [2]).

Но отдѣльныя выраженія Талмуда далеко еще не характеризуютъ отношенія раввиновъ къ заповѣди о цѣломудріи; для этого нужно брать талмудическія писанія въ цѣломъ ихъ видѣ. Нѣкоторые разсказы о библейскихъ лицахъ и событіяхъ передаются въ талмудическихъ трактатахъ съ такими порнографическими подробностями, съ такими нескромными прибавками и иллюстраціями, что они прямо должны быть названы продуктомъ любострастной мысли. Поэтому встрѣчающіяся въ Талмудѣ отдѣльныя мысли о непозволительности вожделѣннаго взгляда на женщину стоятъ въ глубокомъ противорѣчіи со всѣмъ содержаніемъ талмудическихъ трактатовъ.

Христосъ Спаситель, противопоставляя въ нагорной пропоповѣди Свою заповѣдь о цѣломудріи ученію книжниковъ и фарисеевъ, осуждаетъ ихъ узкое пониманіе Моисеева закона, который они свели къ требованію одной только праведности въ дѣлахъ и во внѣшности. По ученію Господа, для полнаго совершенства

---

[1]) *Wünsche*, op. cit., стр. 53.

[2]) *Tholuck*, Bergpredigt, стр. 215. *Achelis*, Bergpredigt, стр. 121.

въ цѣломудріи человѣкъ долженъ искоренить изъ сердца всѣ нечистыя пожеланія, и не потому, что они являются нѣкоторою ступенью ко грѣху прелюбодѣянія, а потому, что внутреннее вожделѣніе есть само въ себѣ грѣхъ и нравственное несовершенство: взирающій на женщину съ вожделѣніемъ есть уже нарушитель нравственнаго закона и любодѣйца; поэтому все, что̀ можетъ соблазнить насъ на грѣхъ и послужить поводомъ къ нравственному паденію, должно быть исторгаемо и искореняемо изъ сердца, хотя бы и было для насъ столь же дорого, какъ правый глазъ или правая рука.

V.

Речено же бысть, яко иже аще пуститъ жену свою, да дастъ ей книгу распустную. Азъ же глаголю вамъ, яко всякъ отпущаяй жену свою, развѣ словесе любодѣйнаго, творитъ ю прелюбодѣйствовати, и иже пущеницу поиметъ, прелюбодѣйствуетъ (Мѳ. V, 31—32).

Мы уже видѣли въ предшествующей главѣ, что Моисей всячески старался оградить святость брачныхъ узъ; считая дозволеннымъ общеніе между мужчиной и женщиной только въ бракѣ, онъ съ чрезвычайною строгостію относился къ прелюбодѣянію, разрушающему самую сущность брака. Понятно, что онъ не могъ смотрѣть снисходительно и на разводъ, такъ какъ при полной свободѣ его всегда можно прикрывать покровомъ легальности самые грязные инстинкты человѣка: легкость развода открываетъ свободу мѣнять одинъ предметъ страсти на другой, что̀ въ существѣ дѣла сводится не только къ нарушенію святости брака, но и къ прелюбодѣянію. Поэтому законодатель старался какъ прямыми, такъ и косвенными мѣрами ограничить, насколько возможно, право мужа на разводъ съ своею женою. Въ ветхозавѣтномъ законѣ указаны два случая потери мужемъ права—разводиться съ женою въ продолженіе всей жизни; вотъ эти постановленія: 1) „Если кто возьметъ жену, и войдетъ къ ней, и возненави-

дитъ ее, и будетъ возводить на нее порочныя дѣла, и пуститъ о ней худую молву, и скажетъ: „я взялъ сію жену, и вошелъ къ ней, и не нашелъ у нея дѣвства", то отецъ отроковицы и мать ея пусть возьмутъ и вынесутъ признаки дѣвства отроковицы къ старѣйшинамъ города, къ воротамъ; и отецъ отроковицы скажетъ старѣйшинамъ: дочь мою я отдалъ въ жену сему человѣку, и нынѣ онъ возненавидѣлъ ее, и вотъ онъ возводитъ на нее порочныя дѣла...; но вотъ признаки дѣвства дочери моей. И разстелютъ одежду предъ старѣйшинами города. Тогда старѣйшины того города пусть возьмутъ мужа, и накажутъ его, и наложатъ на него сто сиклей серебра пени, и отдадутъ отцу отроковицы за то, что онъ пустилъ худую молву о дѣвицѣ израильской; она же пусть останется его женою, и онъ не можетъ развестись съ нею во всю жизнь свою" (Второз. XXII, 13—19); 2) „Если кто нибудь встрѣтится съ дѣвицею необрученною, и схватитъ ее, и ляжетъ съ нею, и застанутъ ихъ, то лежавшій съ нею долженъ дать отцу отроковицы пятьдесятъ сиклей серебра, а она пусть будетъ его женою, потомучто онъ опорочилъ ее; во всю жизнь свою онъ не можетъ развестись съ нею" (Второз. XXII, 28—29).

Стремленіе ветхозавѣтнаго законодателя ограничить по возможности случаи развода открывается и изъ того единственнаго постановленія, въ которомъ дѣлается указаніе на то, что законъ Моисея признавалъ за мужемъ право въ нѣкоторыхъ случаяхъ разводиться съ женою. „Если кто возьметъ жену, говорится въ законѣ, и сдѣлается ея мужемъ, и она не найдетъ благоволенія въ глазахъ его, потомучто онъ находитъ въ ней что нибудь противное, и напишетъ ей разводное письмо, и дастъ ей въ руки, и отпуститъ ее изъ дома своего, и она выйдетъ изъ дома его, пойдетъ и выйдетъ за другаго мужа, но и сей послѣдній мужъ возненавидитъ ее, и напишетъ разводное письмо, и дастъ ей въ руки, и отпуститъ ее изъ дома своего, или умретъ сей послѣдній мужъ ея, взявшій ее себѣ

въ жену, то не можетъ первый ея мужъ, отпустившій ее, опять взять ее себѣ въ жену, послѣ того, какъ она осквернена, ибо сіе есть мерзость предъ Господомъ" (Второз. XXIV, 1—4). Здѣсь идетъ рѣчь собственно только о томъ, что мужъ, разведшійся съ женою, не имѣетъ права брать ее къ себѣ обратно, если она послѣ развода принадлежала другому мужу; Моисей нигдѣ не узаконяетъ развода, а только мирится съ существовавшей въ его время практикой и дѣлаетъ уступку обычному народному праву или, какъ выражается Спаситель, грубости и жестокосердію евреевъ (Мѳ. XIX, 8); онъ не говоритъ того, что мужъ непремѣнно долженъ разводиться съ женою, если найдетъ въ ней нѣчто срамное, какъ думали книжники и фарисеи (Мѳ. XIX, 7), а потомъ позднѣйшіе талмудисты; законодатель допускаетъ разводъ, только какъ неизбѣжное зло, съ которымъ при извѣстномъ нравственномъ уровнѣ народа по необходимости приходится мириться: это во первыхъ. Во вторыхъ, разводъ во времена Моисея непремѣнно долженъ былъ обусловливаться не только основательною, но и вполнѣ опредѣленною и точно указанною причиною. Одно только неблаговоленіе мужа къ своей женѣ далеко не было достаточною причиною для совершенія развода, такъ какъ изъ приведеннаго нами выше постановленія закона (Второз. XXII, 13—19) видно, что мужъ, безъ всякой причины возненавидѣвшій свою жену и распространившій о ней худую молву, при недоказанности этой молвы терялъ право на разводъ въ теченіе всей своей жизни и даже присуждался къ денежной пенѣ въ пользу родителей опороченной жены. Разводъ считался дозволеннымъ только въ томъ единственномъ случаѣ, если мужъ находилъ въ своей женѣ что нибудь противное (עֶרְוַת דָּבָר, собственно — слово срамное). Что должно разумѣть подъ этимъ *эрват дабар*, сказать трудно; въ ветхозавѣтныхъ книгахъ именемъ *эрваг* (עֶרְוָה) чаще всего называются срамныя части тѣла или нагота (Исх. XX, 26. Лев. XVIII, 13—19. Ос. II, 9 и т. д.); въ виду

этого можно предполагать, что выраженіе *эрват дабар* указываетъ на болѣзненныя и уродливыя ненормальности въ половыхъ органахъ, способныя возбудить въ мужѣ чувство отвращенія. Впрочемъ большинство толковниковъ, основываясь на древнѣйшихъ переводахъ ветхозавѣтныхъ книгъ, понимаютъ это выраженіе въ смыслѣ не только физической, но и нравственной порочности, возбуждающей отвращеніе. Нѣтъ ничего совершенно невѣроятнаго и въ томъ предположеніи, что подъ *эрват дабар* разумѣется вина прелюбодѣянія; правда, что Моисей за прелюбодѣяніе повелѣвалъ избивать женщину камнями, и слѣдовательно о разводѣ съ прелюбодѣйцею какъ будто не можетъ быть и рѣчи; но по точному смыслу Моисеевыхъ постановленій женщина побивалась камнями только въ томъ случаѣ, если ее заставали на мѣстѣ преступленія [1]); неуличенный же и въ то же время несомнѣнный развратъ жены и могъ служить поводомъ для мужа къ разводу съ нею. Древніе раввины не находили ничего невозможнаго въ подобномъ предположеніи. „Р. Папа (Рара) сказалъ, говорится въ Талмудѣ: если (мужъ въ женѣ) не откроетъ любодѣянія, что тогда? Рабба отвѣчалъ: если милосердый Богъ далъ повелѣніе относительно не обезчещенной дѣвицы, что мужу не позволительно разводиться съ нею въ теченіе всей жизни (Второз. XXII, 19), то отсюда мы научаемся, что если въ женѣ не найдется вины любодѣянія, то не позволительно отпускать ее“ [2]). Въ другомъ мѣстѣ Талмуда говорится: „первую жену никто не долженъ отпускать, развѣ только по винѣ любодѣянія“ [3]). Но какъ бы мы ни понимали выраженіе *эрват дабар*, несомнѣнно только то, что въ ветхозавѣтномъ законѣ причины развода были точно

---

[1]) *Свящ. Стеллецкій,* **Бракъ у древнихъ евреевъ; Тр. К. Д. Ак., 1891, т. 3-й, стр. 30.**

[2]) *Lightfoot,* **Horae hebraicae, p. 274.**

[3]) **Ibid., p. 274.**

опредѣлены и ограничены, вслѣдствіе чего мужъ не имѣлъ права давать своей женѣ разводное письмо по одному только нерасположенію къ ней и по личному капризу.

Въ третьихъ, хотя разводъ и былъ частнымъ и семейнымъ дѣломъ мужа и жены [1]), однако законъ очевидно не устранялъ вмѣшательства въ это дѣло родителей отпускаемой жены; по крайней мѣрѣ въ постановленіяхъ Моисея, какъ мы видѣли, родителямъ жены дается право представлять доказательства въ пользу невинности своей дочери въ случаѣ обвиненія ея мужемъ въ потерѣ цѣломудрія до вступленія въ бракъ (Второз. XXII, 15—17). Подобное вмѣшательство родителей жены въ разводный процессъ могло сообщить ему уже вполнѣ юридическій характеръ и общественную огласку; въ этомъ случаѣ дѣло очевидно должно было переходить на разсмотрѣніе старѣйшинъ (Второз. XXII, 15. 18), которые не всегда могли рѣшать его въ пользу мужа. Само собою понятно, что эти препятствія должны были многихъ останавливать отъ развода и въ значительной мѣрѣ ограничивать случаи расторженія браковъ, подобно тому, какъ сложность разводнаго процесса въ нашихъ судебныхъ учрежденіяхъ является одною изъ причинъ, удерживающихъ весьма и весьма многихъ отъ развода.

Наконецъ въ четвертыхъ, всѣ частныя подробности приведеннаго постановленія Моисея касательно развода имѣли косвенною цѣлію довести рѣшившагося на разводъ мужа до извѣстнаго хладнокровія и тщательнаго обсужденія всѣхъ послѣдствій задуманнаго шага; эта „цѣль закона проглядываетъ въ самомъ выраженіи (дважды повторяемомъ въ ст. 1 и 3), которымъ опредѣляется разводъ: „напишетъ ей разводное

---

[1]) Въ законѣ Моисея нельзя нигдѣ найти указанія на то, что разводъ всегда опредѣлялся приговоромъ суда, какъ думаютъ многіе; см. *Лопухинъ*, Моисеево законодательство, стр. 90; *Стеллецкій*, Тр. К. Д. Ак., 1891, т. 3-й, стр. 30.

письмо, и дастъ ей въ руки, и отпуститъ ее изъ дома своего“.... Мужъ обязывается закономъ повидимому лично передать письмо въ руки отпускаемой женѣ. Законъ, обезпечивая этимъ вѣрность полученія женою разводнаго документа, въ то-же время сводитъ разводящихся мужа и жену въ послѣдній разъ какъ бы на личную ставку, чтобы они въ этотъ послѣдній моментъ своего сожитія въ послѣдній разъ взвѣсили важность тѣхъ мотивовъ, которые имъ дали поводъ къ разводу. Затѣмъ самъ „пусть отпуститъ ее изъ дома своего“. Здѣсь опять представляется случай для размышленія: куда пойдетъ отпущенная? чѣмъ будетъ содержаться? Къ тому же могутъ случиться препятствія для отпущенія изъ дома, какъ напр. беременность или болѣзнь жены. Въ виду всѣхъ этихъ обстоятельствъ легко могло случиться, что и самая рѣшимость развестись могла поколебаться“ [1]). Запрещеніе мужу вторично жениться на разведенной женѣ, если бы второй мужъ ея, за котораго она вышла, также развелся съ ней или умеръ, имѣло отчасти ту же самую цѣль—преградить широкое развитіе легкомыслія и произвола со стороны мужа въ дѣлѣ отпущенія нелюбимой жены. Наконецъ, всѣ экзегеты видятъ желаніе законодателя поставить всяческія препятствія для развода въ самомъ требованіи отъ мужа, чтобы онъ давалъ женѣ разводное письмо: при незначительной распространенности въ то время письменнаго искусства это требованіе представляло не малыя затрудненія, такъ какъ за изготовленіемъ разводнаго письма приходилось обращаться къ священникамъ и левитамъ, которые были единственно грамотнымъ сословіемъ [2]).

Ограниченія, которыми Моисей старался обставить брачный разводъ, могутъ находить свое един-

---

[1]) *Saalschütz*, Mosaisches Recht, Berlin 1846, стр. 801; см. *Лопухинъ*. Законодательства Моисея, стр. 90—91.

[2]) См. подробно объ этомъ у *Стеллецкаго*, Тр. К. Д. Ак., 1891, т. 3-й, стр. 28—34.

ственное объясненіе во взглядѣ ветхозавѣтнаго законодателя на бракъ, какъ на союзъ нерасторжимый. Кому бы мы ни приписали слова книги Бытія: *и будета два въ плоть едину* (II, 24),—Богу ли, или праотцу Адаму, или же самому бытописателю, но Моисей, записавшій повѣствованіе о первомъ божественномъ установленіи брака, не могъ не понимать идеальной сущности брачнаго союза, которая указывается въ приведенномъ выраженіи: бракъ по существу своему не расторжимъ, какъ не разрывна органически одна плоть. Допущеніе развода было со стороны Моисея только неизбѣжною уступкою грубости и жестокосердію народа и вовсе не служило отрицаніемъ нерасторжимости брачнаго союза, подобно тому, какъ существовавшая у евреевъ полигамія ни въ какомъ случаѣ не можетъ служить выраженіемъ дѣйствительнаго взгляда законодателя Моисея на сущность брака. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ законодательныхъ книгъ можно дѣйствительно находить косвенный намекъ на признаніе Моисеемъ нерасторжимости брачнаго союза. Такъ, законъ называетъ женщину, вышедшую послѣ развода за другаго мужа, „оскверненною", т. е. такимъ эпитетомъ, который прилагается и къ прелюбодѣйцамъ [1]) (Лев. XVIII, 20. Числ. V, 13 и др.). Далѣе, законодатель рѣшительно запрещаетъ священнику и первосвященнику брать за себя не только блудницу и опороченную, но и отверженную своимъ мужемъ, „ибо они святы Господу Богу своему" (Лев. XXI, 7. 14—15); здѣсь опять таки можно видѣть намекъ на ту мысль, что вступленіе въ новый бракъ разведенной жены есть грѣхъ и оскверненіе, унижающее и того, кто беретъ ее въ за-

---

[1]) Въ сущности это та же самая мысль, которую съ полною опредѣленностію высказалъ и Спаситель: «если жена разведется съ мужемъ своимъ и выйдетъ за другаго, прелюбодѣйствуетъ» (Марк. X, 12).

мужество [1]); поэтому-то священники въ виду особенной святости своего служенія не должны „порочить сѣмени своего въ народѣ своемъ“ (Лев. XXI, 15) женитьбою на женщинѣ, „оскверненной“ разводомъ; но къ этому обязаны стремиться и всѣ сыны Израиля, которые должны быть святы, какъ святъ Господь Богъ (Лев. XIX, 2).

Книжники и фарисеи совсѣмъ не поняли идеальныхъ стремленій законодателя Моисея. Ко временамъ Іисуса Христа въ средѣ іудеевъ образовалось два совершенно различныхъ мнѣнія относительно развода. Раввинъ Шамай въ постановленіи Моисея о разводѣ придавалъ главное значеніе словамъ: „если мужъ найдетъ въ женѣ что нибудь противное“ (Второз. XXIV, 1); вслѣдствіе этого онъ относился къ расторженію брака очень строго и допускалъ его въ томъ только случаѣ, если мужъ находилъ въ своей женѣ что нибудь постыдное и безнравственное. Напротивъ раввинъ Гиллелъ видѣлъ указаніе на основную причину развода въ словахъ закона: „если жена не найдетъ благоволенія въ глазахъ мужа“ (Второз. XXIV, 1) и поэтому считалъ вполнѣ достаточною причиною для совершенія развода малѣйшее неудовольствіе мужа на жену, хотя бы только по поводу того, что она испортила кушанье. Въ послѣдующее время была допущена еще большая легкость развода, такъ что мужъ могъ отпускать жену безъ всякихъ основательныхъ поводовъ. Раввинъ Акиба, жившій въ концѣ І-го и началѣ ІІ-го вѣка, дозволялъ разводиться мужу даже и по той только причинѣ, что онъ имѣлъ возможность жениться на женщинѣ болѣе

---

[1]) Ср. слова Господа: «кто женится на разведенной, тотъ прелюбодѣйствуетъ» (Мѳ. V, 32). Намъ кажется, что въ постановленіяхъ ветхозавѣтнаго законодательства относительно брака священниковъ выражается идеальный взглядъ на нерасторжимость брачнаго союза точно такъ же, какъ и въ постановленіяхъ касательно брачной жизни священнослужителей въ христіанской церкви.

красивой и болѣе достойной любви [1]). Талмудъ, хотя и повторяетъ иногда мнѣніе Шамая, но чаще всего склоняется на сторону Гиллела и Акибы; по Талмуду можно считать вполнѣ достаточною причиною для развода не только безплодіе жены, но даже и непріятный запахъ изо рта [2]). Жестокосердіе позднѣйшаго іудейства дошло до того, что оно стало допускать разводъ даже и съ такою женою, которую постигла тяжелая болѣзнь въ родѣ безумія или потери дара слова [3]). Давая мужу полнѣйшій произволъ надъ женою, Талмудъ считаетъ проявленіемъ высокой гуманности, если мужъ позволяетъ женѣ говорить съ родственниками, и пренебрежительно отзывается о такихъ мужьяхъ, которые не разводятся съ женами, дозволяющими себѣ прясть на улицѣ и выходить съ открытыми руками. „Какъ различенъ, говоритъ р. Меиръ, вкусъ людей въ отношеніи къ пищѣ, такъ различны и ихъ взгляды на женъ. Иной, замѣтивъ муху въ своемъ стаканѣ, выброситъ ее, но не выпьетъ изъ стакана; это образъ отношенія къ женѣ Papus-a ben-Jehuda, который запиралъ жену и потомъ выходилъ. Другой, если къ нему въ стаканъ попадетъ муха, выброситъ ее и затѣмъ выпьетъ изъ стакана; это образъ тѣхъ лучшихъ мужей, которые позволяютъ своимъ женамъ разговаривать съ братьями и родственниками. Иной, если къ нему въ блюдо попадетъ муха, съѣстъ и ее съ кушаньемъ; это образъ дурнаго человѣка, который видитъ, что жена его выходитъ съ непокрытою головою и обнаженною шеею и моется въ такихъ купальняхъ, гдѣ обыкновенно купаются мужчины, и однако не придаетъ этому значенія; а съ такими женами по закону должно

---

1) *Lightfoot*, Horae hebraicae, p. 275; *Wünsche*, op. cit., стр. 55.

2) *Wünsche*, op. cit., стр. 55 (примѣч.).

3) *Lightfoot*, Horae hebr., p. 275.

разводиться“ [1]). Насколько Талмудъ сочувствуетъ разводу, можно видѣть изъ того, что онъ готовъ считать бракорасторженіе особеннымъ преимуществомъ одного только еврейскаго народа. Въ іерусалимскомъ Талмудѣ (Kiddushin), по поводу словъ прор. Малахіи (II, 16): „если ты ненавидишь ее, отпусти, говоритъ Господь Богъ Израилевъ“, дѣлается такое замѣчаніе: „во всей главѣ рѣчь идетъ о Богѣ Саваоѳѣ, но только здѣсь Онъ названъ Богомъ Израилевымъ; это научаетъ насъ, что Богъ дозволилъ бракорасторженіе только израильтянамъ, но не другимъ народамъ“ [2]).

Между книжниками и фарисеями временъ Христа Спасителя былъ распространенъ очевидно самый широкій взглядъ на позволительность развода. Они считали въ нелюбимой мужемъ женѣ, какъ говорится, всякую вину виноватой и поэтому допускали въ бракорасторженіи полнѣйшій произволъ мужа; „*по всякой ли причинѣ* позволительно человѣку разводиться съ женою своею?“ (Мѳ. XIX, 3), спрашивали они Господа. Допущеніе Моисеемъ развода казалось книжникамъ и фарисеямъ не уступкою грубости и жестокосердію народа, не простымъ только позволеніемъ (Мѳ. XIX, 8), а прямою заповѣдію и законнымъ предписаніемъ (Мѳ. XIX, 7). Понятно, что при такомъ взглядѣ случаи злоупотребленія со стороны мужа правомъ на разводъ должны были встрѣчаться очень нерѣдко; при малѣйшемъ неудовольствіи на жену мужъ могъ считать себя какъ бы обязаннымъ дать разводное письмо огорчившей его женѣ. Противъ этихъ-то злоупотребленій и неправильныхъ взглядовъ на разводъ и направляетъ Свою рѣчь Господь: раскрывая истинный смыслъ Моисеевыхъ постановленій, Онъ указываетъ, что разводъ въ существѣ дѣла прикрываетъ животную похотливость человѣка и такимъ образомъ является въ полномъ смыслѣ слова прелюбодѣяніемъ.

---

[1]) *Lightfoot*, Horae hebr., p. 275; *Wünsche*, op. cit., стр. 55—56; ср. *Nork*, Rabbinische Quellen u. Parallelen zu neutest. Schriftstellen, Leipzig 1839, стр. 36.

[2]) *Nork*, op. cit., стр. 36; *Lightfoot*, Horae hebr., p. 275.

По ученію Господа, бракъ, какъ союзъ, скрѣпляемый самимъ Богомъ, не долженъ подлежать расторженію (Мрк. X, 9). Высшій идеалъ брачнаго союза въ христіанствѣ есть пожизненное единеніе мужа съ женою, прекращающееся только со смертію одного изъ супруговъ; поэтому безусловная нерасторжимость должна быть однимъ изъ существенныхъ свойствъ христіанскаго брака. Но Господь, подобно Моисею, дѣлаетъ нѣкоторую уступку человѣческой немощи и несовершенству, дозволяя разводъ по винѣ любодѣянія, которое само по себѣ разрушаетъ и уничтожаетъ брачный союзъ; дозволеніе это вовсе не есть норма, а именно только уступка человѣческой грѣховности, такъ какъ въ благодатномъ царствѣ Христовомъ не должно быть мѣста не только любодѣянію, но даже и вожделѣнному взгляду на женщину. Мы не рѣшаемся говорить, что какъ у Моисея, такъ и у Іисуса Христа причина, отчасти извиняющая разводъ, указывается одна и та же, хотя въ этомъ нѣтъ ничего невѣроятнаго, такъ какъ нѣкоторые іудейскіе толковники, какъ мы видѣли, выраженіе Моисея *эрват дабар* понимаютъ въ смыслѣ указанія на вину любодѣянія; нельзя также не указать на нѣкоторое буквальное сходство ветхозавѣтнаго закона и Евангелія въ обозначеніи причины, извиняющей разводъ: Спаситель называетъ эту причину—*λόγος πορνείας* (слово любодѣянія), а у Моисея она названа עֶרְוַת דָּבָר, что по точному переводу означаетъ слово—срама или наготы [1]).

Такимъ образомъ ученіе Іисуса Христа о разводѣ есть дѣйствительное раскрытіе и уясненіе ветхозавѣтнаго богооткровеннаго закона: бракорасторженіе и по закону Моисея есть очевидная ненормальность въ человѣческой жизни, которую если и можно дозволить, какъ уступку человѣческому жестокосердію, то только въ исключительныхъ случаяхъ.

---

[1]) דָּבָר (отъ глагола דָּבַר, говорить) значитъ: слово, реченіе и дѣло; см. Быт. XI, 1; І. Нав. VI, 9; 3 Цар. XII, 15 и т. д.

VI.

Паки слышасте, яко речено бысть древнимъ: не во лжу кленешися, воздаси же Господеви клятвы твоя. Азъ же глаголю вамъ не клятися всяко: ни небомъ, яко престолъ есть Божій: ни землею, яко подножіе есть ногама Его: ни Іерусалимомъ, яко градъ есть великаго Царя. Ниже главою твоею клянися, яко не можеши власа единаго бѣла или черна сотворити. Буди же слово ваше: ей, ей: ни, ни: лишше же сею отъ непріязни есть (Мѳ. V, 33—37).

Въ ветхозавѣтномъ законѣ заповѣдь о клятвѣ нигдѣ не читается въ томъ видѣ, какъ она приводится здѣсь Господомъ. Большинство экзегетовъ, не отрицая различія между цитатой Спасителя и подлинными заповѣдями Моисея (Лев. XIX, 12. Исх. XX, 7) по буквальному выраженію, считаютъ ихъ однако совершенно тожественными по содержанію [1]); но мы потомъ увидимъ, что по содержанію-то заповѣдь ветхозавѣтнаго закона о клятвѣ и представляетъ существенное отличіе отъ цитаты Господа. Вюнше [2]), стараясь подъискать въ Моисеевыхъ книгахъ что нибудь подходящее къ словамъ, приводимымъ въ нагорной проповѣди, допускаетъ такого рода предположеніе, будто Спаситель соединилъ въ одну заповѣдь два отдѣльныхъ мѣста изъ Моисеева закона; одно изъ нихъ дѣйствительно представляетъ заповѣдь о клятвѣ [3]), а въ другомъ рѣчь идетъ объ обѣтахъ [4]). Но для Вюнше Хри-

---

[1]) «Нѣтъ нужды останавливаться на томъ, что буквально сихъ словъ нѣтъ въ законѣ. Ибо они выражаютъ ни болѣе, ни менѣе того, что и точная буква закона»; Прав. Собес. 1856, стр. 20 (примѣч.); ср. *Achelis*, Bergpredigt; стр. 154.

[2]) Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangel. aus Talmud und Midrasch, стр. 57.

[3]) Лев. XIX, 12: *не клянитеся именемъ Моимъ въ неправдѣ.*

[4]) Второз. XXIII, 21: *да не умедлиши воздати его,* т. е. обѣтъ.

стосъ Спаситель есть только человѣкъ Іисусъ, который подобно всякому заблуждающемуся смертному могъ допустить произвольное выкраиваніе одной заповѣди изъ двухъ совершенно разнопредметныхъ постановленій или по непониманію закона или же съ какою нибудь предвзятою цѣлію; противъ такого взгляда еврейскаго ученаго едва ли нужно что нибудь возражать. Для каждаго же христіанина ясно, что если Господь въ разсматриваемомъ мѣстѣ нагорной проповѣди говоритъ исключительно только о клятвѣ, то Онъ и изъ закона могъ цитовать только такое постановленіе, въ которомъ рѣчь идетъ о клятвѣ, а не объ обѣтахъ. Впрочемъ, если мы вопреки всякой очевидности согласимся даже съ совершенно неправдоподобнымъ мнѣніемъ Вюнше, то и въ такомъ случаѣ для насъ не будетъ вполнѣ устранено различіе между заповѣдью, приводимой Господомъ, и подлинными словами ветхозавѣтнаго закона. Цитата Господа: *не во лжу кленешися, воздаси же Господеви клятвы твоя* — вовсе не тожественна ни по буквѣ, ни по внутреннему смыслу съ словами, взятыми изъ двухъ указанныхъ мѣстъ закона: *не кленитеся именемъ Моимъ въ неправдѣ и да не умедлите воздати клятву;* въ первомъ случаѣ, т. е. въ цитатѣ Господа, рѣчь идетъ о клятвѣ вообще, а во второмъ—только о клятвѣ именемъ Божіимъ.

Если же имѣть въ виду тѣ постановленія Моисея, которыя прямо относятся только къ клятвѣ, то разница между ними и цитатой Господа будетъ болѣе, чѣмъ очевидной. Главнѣйшія заповѣди Моисея о клятвѣ читаются такъ: *не возмеши имене Господа Бога твоего всуе* [1]: *не очиститъ бо Господь пріемлющаго имя Его всуе* (Исх. XX, 7. Второз. V, 11); *не кленитеся име-*

[1] לַשָּׁוְא, какъ нарѣчіе (всуе), употребляется всегда въ значеніи — напрасно, тщетно, безъ пользы; см. Іерем. IV, 30. Мал. III, 14 и друг.

немъ Моимъ въ неправдѣ [1], *и да не оскверните имене святаго Бога вашего: Азъ Господь Богъ вашъ* (Лев. XIX, 12). О различіи по буквѣ мы уже не говоримъ: суть дѣла въ содержаніи, во внутреннемъ смыслѣ и значеніи. Цитуемая Господомъ заповѣдь запрещаетъ только ложную клятву; слѣдовательно она косвенно позволяетъ употреблять клятву для подтвержденія всякаго факта, даже самаго грязнаго и возмутительнаго, лишь бы только онъ былъ истиннымъ и дѣйствительнымъ. Напротивъ постановленія писаннаго ветхозавѣтнаго закона отличаются несравненно большею широтою и возвышенностію; Моисей запрещалъ не ложную только клятву, но и клятву вообще напрасную, употребляемую безъ дѣла и безъ требованія крайней нужды. По смыслу Моисеевыхъ постановленій, человѣкъ нарушаетъ святость клятвы столько же ложнымъ свидѣтельствомъ, сколько и призываніемъ Бога во свидѣтели для подтвержденія факта мелочнаго, грубаго, или же прямо грѣховнаго и постыднаго. Намъ даже кажется, что Моисей по требованіямъ своего времени долженъ былъ главнымъ образомъ настаивать на запрещеніи именно этой напрасной и невынужденной крайнею необходимостію клятвы. У древнихъ евреевъ былъ нѣсколько иной взглядъ на клятву, чѣмъ въ наше напр. время; мы смотримъ на нее чисто съ субъективной точки зрѣнія, считая ее только обязательствомъ предъ своею совѣстью и предъ Богомъ непремѣнно свидѣтельствовать истину; напротивъ ветхозавѣтные евреи, подобно другимъ древнимъ народамъ, смотрѣли на клятву нѣсколько объективно: они видѣли въ ней какъ бы самозаклятіе [2], которое подобно заговору дѣйствуетъ на

---

[1] Еврейское слово לַשָּׁקֶר въ смыслѣ нарѣчія имѣетъ болѣе широкій смыслъ, чѣмъ русское выраженіе — въ неправдѣ или во лжу: оно значитъ также—напрасно, тщетно, безъ причины; 1 Цар. XXV, 21. Пс. XXXVII, 20. LXVIII, 5. CXVIII, 78. 86 и друг.

[2] На это указываетъ и одна изъ самыхъ употребительныхъ, по крайней мѣрѣ во времена царей, формулъ клятвы: «пусть то и

клятвопреступника съ фатальною необходимостью; по ихъ мнѣнію человѣкъ чрезъ клятву не только безусловно обязуется исполнить то, въ чемъ онъ поклялся, но и выражаетъ готовность претерпѣть кару Божію, которая непремѣнно должна постигнуть его еще въ земной жизни, если онъ по какимъ бы то ни было обстоятельствамъ нарушитъ клятву. Поклясться напр. собственною жизнію въ подтвержденіе ложнаго факта для еврея значило—прямо обречь себя на неизбѣжную гибель. Такимъ образомъ по вѣрованію евреевъ клятва сама въ себѣ заключаетъ нѣкоторую таинственную силу, дѣйствующую на нарушителя ея съ фатальною неизбѣжностію, подобно тому, какъ дѣйствіе извѣстной силы природы непремѣнно вызываетъ опредѣленное явленіе [1]). При такомъ пониманіи клятвы злоупотребленіе ею должно было состоять не столько въ произнесеніи ея для подтвержденія лжи, сколько въ употребленіи ея въ случаяхъ маловажныхъ и невынужденныхъ необходимостью. Клятвопреступленіе, какъ можно догадываться, было во времена Моисея, не смотря на грубость народа, сравнительно рѣдкимъ явленіемъ, вслѣдствіе чего законодатель считалъ клятву вполнѣ достаточною для окончательнаго рѣшенія спорныхъ дѣлъ: такъ обвиняемому въ присвоеніи чужой собствен-

---

то сдѣлаетъ мнѣ Богъ, и еще больше сдѣлаетъ»; 1 Цар. XIV, 44; 2 Цар. III, 35. 3 Цар. II, 23. XIX, 2. XX, 10 и т. д.; ср. 1 Цар. XXV, 22. III, 17.

[1]) На подобномъ значеніи клятвы было основано и заклятіе, имѣвшее точно также объективное значеніе; такъ, если священникъ произнесетъ заклятіе надъ женщиною, заподозрѣнною въ прелюбодѣяніи, и дастъ ей выпить «горькую воду проклятія», то въ случаѣ ея преступности «горькая вода, наводящая проклятіе, войдетъ въ нее ко вреду ея, и опухнетъ чрево ея, и опадетъ лоно ея, и будетъ эта жена проклятою въ народѣ своемъ» (Числ. V, 12—31). Замѣчательно, что и самая клятва особенно въ судебныхъ дѣлахъ произносилась часто въ формѣ заклятія со стороны судьи: «заклинаю тебя Богомъ живымъ» (Матѳ. XXVI, 63). Объ объективномъ значеніи благословеній и проклятій см. *Julius Happel,* Der Eid im Alt. Testament, Leipzig 1893, стр. 5—10.

ности достаточно было подтвердить клятвою свою неприкосновенность къ возводимому на него обвиненію, чтобы онъ былъ совершенно оправданъ (Исх. XXII, 8. 10). Вотъ почему Моисей въ своихъ постановленіяхъ о клятвѣ и употребляетъ такія выраженія (לַשָּׁוְא, לַשָּׁקֶר), которыя даютъ мысль о грѣховности клятвы не только ложной, но и невынужденной важностью дѣла.

Далѣе, въ цитатѣ Господа (Мѳ. V, 33) говорится о запрещеніи подтверждать ложь всякою вообще клятвенною формулою; а такое запрещеніе предполагаетъ позволительность и для подтвержденія истины употреблять точно также всякое клятвенное слово, чьимъ бы именемъ человѣкъ ни клялся. Напротивъ Моисей въ приведенныхъ нами постановленіяхъ говоритъ только о клятвѣ именемъ Божіимъ. *Человѣцы большимъ кленутся* (Евр. VI, 16); но для истиннаго поклонника Іеговы никто и ничто не должно быть выше вѣчно живущаго Бога, Который только и можетъ быть непреложнымъ въ истинѣ и правдѣ; поэтому-то Моисей и заповѣдуетъ клясться только именемъ Божіимъ: „Господа Бога твоего бойся, и Ему одному служи, и къ Нему прилѣпляйся, и Его именемъ клянись“ (Второз. VI, 13).

Впрочемъ нельзя не сознаться, что въ ветхомъ завѣтѣ не только въ патріархальный, но и въ подзаконный періоды употреблялись иногда самые разнообразные виды клятвъ; такъ, клялись именемъ богоизбранныхъ и поставленныхъ на высокое служеніе лицъ — царей (1 Цар. XVII, 55. XXV, 26. 2 Цар. XI, 11. XV, 21), пророковъ (4 Цар. II, 4. 6. IV, 30) и первосвященниковъ (1 Цар. I, 26); клялись далѣе душею друга (1 Цар. XX, 3), страхомъ своего отца (Быт. XXXI, 53), жизнію Фараона (Быт. XLII, 15), языческими божествами (3 Цар. XIX, 2. XX, 10) и т. д.; но что всего замѣчательнѣе, клянущіеся указывали, какъ на свидѣтелей истинности своихъ словъ, даже на неодушевленные предметы; такъ Моисей „сви-

дѣтельствовался“ небомъ и землею (Втор. IV, 26); Іаковъ и Лаванъ, заключая союзъ между собою, повидимому клянутся холмомъ, устроеннымъ изъ камней (Быт. XXXI, 45—52); точно также и Іисусъ Навинъ, увѣщевая народъ предъ своею смертію служить единому истинному Богу, поставляетъ свидѣтелемъ непреложности обѣщаній евреевъ большой камень (І. Нав. XXIV, 27). Но во-первыхъ для насъ имѣютъ важность только заповѣди о клятвѣ Моисеева законодательства; а употребленіе въ практикѣ перечисленныхъ клятвенныхъ формъ вовсе еще не служитъ доказательствомъ того, что и съ точки зрѣнія Моисеевыхъ постановленій всѣ эти клятвы были законными; на нѣкоторыя изъ этихъ клятвъ мы прямо должны смотрѣть, какъ на отступленіе отъ опредѣленныхъ требованій закона; никто не скажетъ напр., что Іезавель и Венададъ (3 Цар. XIX, 2. XX, 10) клялись законною клятвою, когда призывали во свидѣтельство своихъ словъ языческихъ боговъ. Во-вторыхъ, и сами клянущіеся не всегда придавали силу законности и обязательности употребленной ими клятвенной формулѣ и если произносили ее, то только въ виду особенныхъ случайныхъ обстоятельствъ; Іосифъ напр. для сохраненія своего инкогнито по необходимости долженъ былъ употребить такую клятву (именемъ Фараона), которая заставила бы его братьевъ смотрѣть на него, какъ на природнаго египтянина; эта клятва и для него не имѣла никакого обязательнаго значенія, потому-то онъ и употребляетъ ее для подтвержденія словъ, которыхъ и самъ потомъ не выполняетъ (Быт. XLII, 15—16. 19). Наконецъ въ третьихъ, многія изъ тѣхъ формулъ, которыя считаются иными экзегетами за клятвенныя, въ существѣ дѣла вовсе не клятвы въ точномъ значеніи этого слова. Холмъ изъ камней для Іакова и Лавана былъ только видимымъ напоминаніемъ даннаго ими обѣщанія, а на самомъ дѣлѣ оба они призываютъ во свидѣтели всевѣдущаго и вездѣприсущаго Бога, что̀ видно изъ слѣдующихъ словъ Лавана: „сегодня этотъ холмъ между

мною и тобою свидѣтель (עֵד, памятный знакъ);... если ты будешь худо поступать съ дочерями моими, и если возьмешь женъ сверхъ дочерей моихъ, то хотя нѣтъ человѣка между нами, но смотри, Богъ свидѣтель между мною и между тобою“ (Быт. XXXI, 48. 50; ср. 44 ст.); точно также и Іисусъ Навинъ указываетъ на камень, который „слышитъ всѣ слова Господа“ (XXIV, 27), только какъ на внѣшній знакъ завѣта Бога съ народомъ, ибо не могъ же думать пророкъ, что камень можетъ слышать чьи бы то ни было слова.

Особенное значеніе имѣютъ для насъ слова Моисея къ израильтянамъ: „свидѣтельствуюсь вамъ сегодня небомъ и землею, что скоро потеряете землю, для наслѣдованія которой вы переходите за Іорданъ“ (Второз. IV, 26). Нѣкоторые толковники [1]) принимаютъ эти слова за клятву; а если это дѣйствительно такъ, то слѣдовательно взглядъ ветхозавѣтнаго законодателя на клятву былъ совсѣмъ иной, чѣмъ у Христа Спасителя, рѣшительно запрещавшаго клясться небомъ и землею. Но приведенныя слова ни въ какомъ случаѣ нельзя считать клятвенными. Еврейскій глаголъ, соотвѣтствующій слову „свидѣтельствуюсь“ (הַעִידֹתִי отъ עוּד), никогда и нигдѣ не употребляется въ ветхозавѣтныхъ книгахъ въ значеніи клянусь [2]). Если слова Моисея не поэтическій оборотъ, то самый вѣроятный смыслъ ихъ будетъ такой: пусть небо и земля будутъ постояннымъ напоминаніемъ вамъ о томъ, что̀ я говорю [3]),

[1]) *Julius Happel*, Der Eid im A. Test., Leipzig 1893, стр. 3 и 4.

[2]) Нужно имѣть въ виду, что при объективномъ взглядѣ на клятву буква клятвеннаго выраженія имѣетъ существенное значеніе; вотъ почему евреи употребляли при клятвѣ исключительно только глаголы или שָׁבַע или אָלָה, которые сами по себѣ, по своему внутреннему значенію были словами знаменательными и священными; שָׁבַע происходитъ отъ священнаго для евреевъ числа семь (שֶׁבַע), а אָלָה отъ слова אֵל — Богъ.

[3]) Въ подтвержденіе такого пониманія можно сослаться на слѣдующее мѣсто изъ книги Бытія: «Авраамъ сказалъ (Авимелеху):

или: какъ не прейдутъ небо и земля, такъ и слова Мои не прейдутъ (ср. Мрк. XIII, 31). По своему значенію разсматриваемыя слова Моисея имѣютъ близкое сходство съ началомъ его покаянной пѣсни: „внимай, небо, я буду говорить; и слушай, земля, слова устъ моихъ“ (Второз. XXXII, 1); но едва ли кто рѣшится утверждать, что этотъ поэтическій оборотъ есть ничто иное, какъ клятва.

Во всякомъ случаѣ можно съ полною увѣренностію утверждать, что съ точки зрѣнія Моисеевыхъ постановленій вполнѣ законною признавалась только клятва именемъ Божіимъ: ее только заповѣдалъ Моисей (Второз. VI, 13); ее считали единственно дозволенною и слѣдовавшіе за нимъ пророки (І. Нав. XXIII, 7; Іерем. IV, 2). Вотъ почему самыми обычными формулами клятвы, употреблявшимися въ особенно важныхъ и торжественныхъ случаяхъ, были въ Ветхомъ Завѣтѣ: „живъ Господь“ (Суд. VIII, 19. 1 Цар. XIV, 39. 45. XIX, 6. XX, 3. 21. XXV, 26. 34 и т. д.) и „пусть то и то сдѣлаетъ мнѣ Богъ, и еще больше сдѣлаетъ“ (1 Цар. XIV, 44. 2 Цар. III, 35 и т. д.).

Но съ теченіемъ времени у іудеевъ стали мало по малу входить въ практику жизни другія клятвенныя формулы помимо клятвы именемъ Божіимъ. У позднѣйшаго іудейства, какъ извѣстно, благоговѣніе къ имени Божію простиралось до того, что благочестивые іудеи даже при чтеніи священныхъ книгъ не рѣшались произносить святѣйшее имя Іеговы; поэтому они старались всячески избѣгать и употребленія клятвы этимъ святѣйшимъ именемъ. Но все же они не могли совершенно отказаться отъ клятвы: для нихъ страшна

семь агницъ возьми отъ руки моей, чтобы онѣ были мнѣ свидѣтельствомъ (לְעֵדָה, отъ עוּד — свидѣтельствовать), что я выкопалъ этотъ колодезь» (Быт. XXI, 30); понятно, что въ данномъ случаѣ семь агницъ были просто только напоминаніемъ о договорѣ, заключенномъ между Авраамомъ и Авимелехомъ (ср. Быт. XXXI, 44. 52; І. Нав. XXII, 27).

была не самая клятва, а только имя Бога, произносившееся при ней. Въ виду этого книжники и фарисеи ко временамъ Іисуса Христа измыслили такія клятвы, при которыхъ имя Божіе не произносится и которыя вслѣдствіе этого казались не столь важными и отвѣтственными. Такимъ образомъ внѣшнее благоговѣніе къ имени Божію привело книжниковъ и фарисеевъ къ обходу Моисеева закона и къ униженію самого института клятвы; мысль эта раздѣляется даже новѣйшими еврейскими учеными: „чтобы не произносить божественнаго имени, говоритъ Вюнше, іудеи (временъ Іисуса Христа) клялись святынями народа, напр. знаменіемъ завѣта, богослуженіемъ, храмомъ, Моисеемъ, Торой, пророками и хагіографами“ [1]). Боязнь оскорбить величіе имени Божія простиралась у позднѣйшихъ іудеевъ до того, что они, какъ кажется, считали клятву даже одною изъ буквъ святѣйшаго имени Іеговы страшнѣе всякихъ другихъ клятвенныхъ выраженій. „Клятва одною изъ буквъ божественнаго имени, по взгляду талмудистовъ, или же однимъ изъ божественныхъ свойствъ, напр. Всемогущимъ, Господомъ воинствъ, Всеблагимъ, Милостивымъ, Долготерпѣливымъ, Милосердымъ, должна считаться обязательною, и тотъ, кто ее унизитъ, подлежитъ наказанію; хотя по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ (т. е. раввиновъ) онъ не долженъ быть наказываемъ смертію, но все же его должно извергнуть изъ общества народа“ [2]). Изъ благоговѣнія же къ имени Божію іудеи болѣе предпочитали употреблять напр. выраженіе — „клянусь небомъ и землею“, чѣмъ одно слово — „клянусь“, такъ какъ оно естественно вызываетъ въ умѣ представленіе о Богѣ. „Если, говорится въ одномъ талмудическомъ трактатѣ,—какое нибудь свидѣтельство требуется словами: *я заклинаю*, или *я требую*, или *я обязываю васъ*, — т. е. согласно

---

[1]) Neue Beiträge zur Erläuterung d. Evangel., стр. 59.

[2]) *Wünsche*, Neue Beiträge zur Erläuterung d. Evangel., стр. 59.

предписанію Моисеева закона, — то показаніе обязательно. Но если требованіе выражается словами: я заклинаю васъ небомъ и землею, то показаніе не обязательно, такъ какъ при этомъ не необходимо думать о Творцѣ" [1]).

Какія воззрѣнія имѣли книжники и фарисеи на клятву во времена Іисуса Христа, объ этомъ мы можемъ догадываться на основаніи слѣдующихъ обличительныхъ словъ Спасителя: „Горе вамъ, вожди слѣпые, которые говорите: если кто поклянется храмомъ, то ничего; а если кто поклянется золотомъ храма, то повиненъ. Безумные и слѣпые! что больше, золото, или храмъ, освящающій золото? Также: если кто поклянется жертвенникомъ, то ничего; если же кто поклянется даромъ, который на немъ, то повиненъ. Безумные и слѣпые! что больше, даръ, или жертвенникъ, освящающій даръ? Итакъ клянущійся жертвенникомъ клянется имъ и всѣмъ, что̀ на немъ; и клянущійся храмомъ клянется имъ и живущимъ въ немъ; и клянущійся небомъ клянется престоломъ Божіимъ и сидящимъ на немъ" (Мѳ. XXIII, 16—22). Нѣкоторые изъ толковниковъ [2]) понимаютъ это мѣсто такимъ образомъ, будто книжники и фарисеи дерзали утверждать и учить, что нѣкоторые виды клятвъ (храмомъ, жертвенникомъ и т. д.) позволительно употреблять даже для завѣренія лжи; но мы затрудняемся согласиться съ такою мыслію, такъ какъ она не подтверждается ни Талмудомъ, ни другими историческими памятниками. Ослабленіе важности клятвы, какъ средства для завѣренія истинности какого нибудь показанія въ самыхъ крайнихъ и важнѣйшихъ случаяхъ жизни, несомнѣнно привело іудеевъ къ тому, что въ обычныхъ житейскихъ отношеніяхъ они очень и очень часто нарушали нѣкоторыя клятвы; но совсѣмъ невѣроятно, чтобы

---

[1]) Тамъ же.

[2]) *Еп. Михаилъ*, Толковое Евангеліе, т. I, стр. 426; *Дмитревскій*, Нагорная бесѣда I. Хр., Спб. 1893, стр. 25.

книжники и фарисеи,—эти уважаемые руководители и учители народа, рѣшились возвести это нарушеніе въ нравственный принципъ или заповѣдь. Злоупотребленіе божбою и въ наше время—дѣло очень обычное; иные привыкли завѣрять каждую свою фразу божбою, не заботясь о томъ, что эта божба черезъ минуту будетъ нарушена; но при всемъ томъ едва ли кто нибудъ изъ этихъ людей, привыкшихъ ежеминутно божиться и въ дѣло и не въ дѣло, рѣшится серьезно утверждать и выдавать за нравственную истину такого рода мысль, будто иная божба позволительна и для подтвержденія лжи. Точно также и фарисеи едва ли могли простирать свое искаженіе нравственнаго ученія такъ далеко, чтобы вопреки и закону Моисея (Лев. XIX, 11) и естественному нравственному чувству проповѣдывать позволительность не только лжи, но и завѣренія ея посредствомъ клятвы храмомъ, жертвенникомъ, Іерусалимомъ и т. д. Правда, исторія знаетъ примѣры существованія подобныхъ воззрѣній на клятву даже въ христіанскихъ обществахъ: іезуиты, какъ извѣстно, нашли возможнымъ дозволить употребленіе клятвы и при ложныхъ свидѣтельствахъ, хотя и ограничили это употребленіе исключительными случаями; но и они все же сознавали, что клятвопреступленіе ничѣмъ не можетъ быть оправдано, и потому-то требовали, чтобы клянущійся во лжу по крайней мѣрѣ въ мысли исправилъ свое ложное свидѣтельство, завѣряемое клятвой. Подобнаго рода reservatio mentalis была, какъ кажется, допускаема и нѣкоторыми талмудистами; о р. Акибѣ напр. говорится въ Талмудѣ, что „онъ клялся только губами, а въ душѣ дѣлалъ свою клятву безсильною“ [1]; но подобное злоупотребленіе клятвою безспорно признавалось далеко не всѣми талмудистами за дѣло, согласное съ требованіями закона, и тѣмъ болѣе никогда не возводилось на степень нравствен-

---

[1]) *Nork*, Rabbinische Quellen und Parallelen; стр. 37.

наго принципа. Если мы будемъ дѣлать выводы изъ единичныхъ фактовъ, то намъ придется согласиться и съ тѣмъ мнѣніемъ, высказаннымъ Вюнше, будто нѣкоторые талмудисты и особенно хагадисты рѣшительно возстаютъ подобно Іисусу Христу противъ употребленія клятвы въ житейскихъ дѣлахъ; основаніемъ для такого мнѣнія служитъ единственное и случайное мѣсто въ Талмудѣ, гдѣ говорится: „не слѣдуетъ ни разу клясться предъ другимъ для подтвержденія истины, чтобы не оказаться легкомысленнымъ въ отношеніи къ обѣтамъ и присягамъ и не обмануть своего ближняго чрезъ клятву“ [1]; но мѣсто это стоитъ въ рѣшительномъ противорѣчіи съ другими талмудическими воззрѣніями на клятву. Во всякомъ случаѣ книжниковъ и фарисеевъ нельзя считать ни настолько нравственно опустившимися, чтобы они рѣшились говорить о дозволительности завѣренія лжи клятвою, ни настолько нравственно высокими, чтобы у нихъ было замѣтно стремленіе къ полной отмѣнѣ клятвы по крайней мѣрѣ въ обычныхъ житейскихъ отношеніяхъ.

Въ приведенномъ мѣстѣ 23-ей главы Евангелія отъ Матѳея Спаситель обличаетъ книжниковъ и фарисеевъ въ томъ, что они, избѣгая употребленія клятвы именемъ „Неизреченнаго“ и всѣмъ тѣмъ, что̀ непремѣнно вызываетъ въ человѣкѣ представленіе о Богѣ, измыслили множество другихъ клятвъ, которыми, какъ имъ казалось, устраняется представленіе объ имени Божіемъ. Въ особенно торжественныхъ и исключительныхъ случаяхъ они согласно Моисееву закону допускали и клятву именемъ Божіимъ (Мѳ. XXVI, 63), но въ обычныхъ житейскихъ отношеніяхъ они запрещали употреблять даже клятву золотомъ храма, даромъ на жертвенникѣ и т. д.; въ этомъ случаѣ имъ казалось позволительнымъ съ полною свободою употреблять для завѣренія истинности своихъ словъ только

---

[1]) *Wünsche,* op. cit., стр. 58.

клятвы маловажныя и менѣе отвѣтственныя [1]). Какія же именно клятвы считались маловажными? Судя по обличительной рѣчи Господа, это была во-первыхъ клятва храмомъ [2]) и жертвенникомъ (Мѳ. XXIII, 16. 18); далѣе наряду съ нею поставляется клятва небомъ (Мѳ. XXIII, 22), т. е. именно та самая клятва, которая упоминается Спасителемъ и въ нагорной проповѣди. Отсюда можно съ полнымъ правомъ заключать, что къ числу маловажныхъ относятся и другіе виды клятвъ, перечисляемыхъ въ нагорной проповѣди, именно—клятвы землею, Іерусалимомъ и головою своею. Нѣкоторое подтвержденіе того, что этимъ клятвамъ дѣйствительно не придавалось особенной важности, можно находить въ Талмудѣ и у Маймонида. „Если кто, говоритъ послѣдній, клянется небомъ, землею, солнцемъ и т. д., хотя бы клянущійся имѣлъ при этомъ въ мысли Того, Кто сотворилъ ихъ, то его клятву нельзя считать клятвою“ [3]). Еще яснѣе говорится въ одномъ талмудическомъ трактатѣ (Babyl. Beracoth): „если кто заклинаетъ другаго небомъ или землею, тотъ не повиненъ“ [4]). Клятва Іерусалимомъ точно также считается раввинами сама по себѣ ничтожною: „Р. Іуда сказалъ: если кто клянется Іерусалимомъ, то его слова ничего не значатъ, если

---

[1]) Трудно сказать, почему клятва золотомъ храма (конечно не украшеніями храма, а золотомъ, какъ корваномъ) и даромъ на жертвенникѣ считалась болѣе отвѣтственною, чѣмъ клятва храмомъ, жертвенникомъ, Іерусалимомъ и т. д. Быть можетъ у іудеевъ въ обычномъ словоупотребленіи *золото храма* и *даръ на жертвенникѣ* дополнялись такими эпитетами, которые естественно вызывали въ представленіи мысль о Богѣ (ср. Лук. XXI, 4).

[2]) Это подтверждаетъ и Талмудъ, гдѣ клятва храмомъ чаще всего влагается въ уста раввиновъ иногда по самому пустому поводу; тамъ же говорится; «Бава бенъ Бута клялся храмомъ въ концѣ отдѣла Херитутъ, а раббанъ Симеонъ бенъ Гамаліилъ—въ началѣ; и это было въ обыкновеніи у Израиля»; *Lightfoot*, Horae hebr. et talm., стр. 280 и 281.

[3]) *Lightfoot*, Horae hebr., стр. 280.

[4]) Тамъ же.

онъ не обратилъ своего взора къ этому городу“ [1]). Клятва собственною головою была у іудеевъ по свидѣтельству Талмуда одною изъ самыхъ употребительныхъ [2]); но во взглядѣ на ея значеніе раввинисты расходятся. Въ Sanhedrin-ѣ напр. говорится: „если кто долженъ поклясться другому и этотъ скажетъ ему: обѣщайся мнѣ жизнію твоей главы, то по мнѣнію ученыхъ тогда не нужно никакой другой клятвы“; напротивъ р. Меиръ не соглашается съ такимъ мнѣніемъ и считаетъ клятву своею головою недостаточною для завѣренія истинности свидѣтельства [3]).

Такимъ образомъ нарушеніе книжниками и фарисеями Моисеева закона касательно клятвы состояло во-первыхъ въ томъ, что они, обращая вниманіе только на внѣшнюю форму, а не на существо дѣла, придавали значеніе клятвѣ лишь постольку, поскольку въ ней призывалось страшное имя Іеговы; клянись съ полною свободою, но только не именемъ „Неизреченнаго“ и не именемъ того, что съ необходимостію вызываетъ въ представленіи мысль о Богѣ,—вотъ какимъ принципомъ руководились они. Во-вторыхъ, книжники и фарисеи, съ цѣлію избѣжать въ клятвѣ упоминанія имени Божія и сдѣлать ее такимъ образомъ менѣе отвѣтственною, измыслили множество другихъ клятвъ, которымъ они придавали крайне невысокое значеніе, и употребляли ихъ съ полною свободою во всѣхъ житейскихъ и маловажныхъ дѣлахъ. Въ принципѣ они ограничивали употребленіе клятвы только тѣмъ единственнымъ требованіемъ, чтобы она произносилась не во лжу, вслѣдствіе чего заповѣдь Моисея: „не клянись именемъ Божіимъ всуе“—получила въ ихъ ученіи такой видъ: „не клянись во лжу, но исполняй предъ Го-

---

[1]) *Nork*, Rabbin. Quellen und Parall., стр. 32; ср. *Lightfoot*, Horae hebr., стр. 281.

[2]) *Wünsche*, op. cit., стр. 60; ср. *Lightfoot*, Horae hebr., стр. 281.

[3]) *Wünsche*, op. cit., стр. 60.

сподомъ клятвы твои“ (Мѳ. V, 33). Но на практикѣ это ослабленіе значенія клятвы естественно должно было повести къ тому, что она постоянно нарушалась; даже и еврейскіе ученые вынуждаются допустить, что „хотя іудеи считали клятву религіозно-нравственнымъ институтомъ высокой важности, однако въ послѣднюю половину втораго столѣтія вслѣдствіе соприкосновенія съ эллинизмомъ она получила у нихъ нѣкоторую поверхность и легкость въ жизни и мысли; прежняя простота и прямота въ словѣ и дѣлѣ все болѣе пропадала, такъ что и сама клятва много потеряла въ своемъ высокомъ значеніи и важности“ [1]).

Эти воззрѣнія книжниковъ и фарисеевъ на клятву вполнѣ уясняютъ и смыслъ словъ Господа въ нагорной проповѣди. Имѣя въ виду дозволеніе со стороны книжниковъ и фарисеевъ употреблять нѣкоторыя, по ихъ мнѣнію маловажныя клятвы въ обычныхъ житейскихъ и даже пустыхъ дѣлахъ, чтò естественно должно было сопровождаться частымъ нарушеніемъ ихъ, Христосъ Спаситель рѣшительно запрещаетъ употреблять эти клятвы и считаетъ вполнѣ достаточнымъ въ обычныхъ житейскихъ дѣлахъ для завѣренія истинности словъ простое утвержденіе — да, да, или отрицаніе — нѣтъ, нѣтъ; по Его ученію всякая клятва сама по себѣ имѣетъ важность: поэтому употребленіе ея всуе и безъ требованія крайней нужды есть такой же грѣхъ, какъ и злоупотребленіе именемъ Божіимъ. Господь оставляетъ въ полной силѣ постановленіе ветхозавѣтнаго закона о клятвѣ именемъ Божіимъ; Онъ имѣетъ въ виду единственно только ученіе слѣпыхъ вождей народа, которые изъ благоговѣнія къ имени Божію настолько унизили важность клятвы, что она совсѣмъ потеряла у нихъ характеръ самаго надежнаго и окончательнаго средства для завѣренія истинности того или другаго свидѣтельства. Поэтому Христосъ Спаси-

---

[1]) *Wünsche,* op. cit., стр. 58.

тель не говоритъ, что не нужно клясться ни въ какомъ случаѣ ни именемъ Божіимъ, ни какою либо другою клятвою. Онъ возстаетъ только противъ измышленныхъ фарисеями маловажныхъ клятвъ и даетъ заповѣдь: „не клянитесь вовсе ни небомъ, ни землею, ни Іерусалимомъ, ни головою своею". При вдумчивомъ чтеніи этихъ словъ всякій пойметъ, что видѣть здѣсь безусловное запрещеніе клятвы вообще — значитъ давать въ заключеніи больше того, что есть въ посылкахъ. Ошибка противниковъ клятвы, основывающихся на Евангеліи, въ томъ и состоитъ, что они отдѣляютъ слова Господа: „не клянись вовсе" отъ послѣдующихъ словъ: „ни небомъ, потомучто оно престолъ Божій" [1]) и т. д. и допускаютъ такое сокращеніе рѣчи Господа: „Я же говорю вамъ: не клянись вовсе; но да будетъ слово ваше: да, да; нѣтъ, нѣтъ"; такое сокращеніе совершенно измѣняетъ истинный смыслъ словъ Господа, ибо заповѣдь — „не клянись вовсе" далеко не тожественна съ запрещеніемъ клясться небомъ, землею, Іерусалимомъ и головою своею [2]).

---

[1]) Чтобы не подавать повода къ ложному пониманію даннаго мѣста, по нашему мнѣнію нужно въ русскомъ переводѣ отбросить двоеточіе послѣ слова — *вовсе* и читать это мѣсто такъ: «не клянись вовсе ни небомъ, потомучто оно престолъ Божій, ни землею» и т. д.

[2]) Нѣмецкіе экзегеты, въ подтвержденіе того, что Господь запрещаетъ не клятву вообще, а только празднословную божбу (battologische Schwören) небомъ, землею, Іерусалимомъ и т. д., ссылаются на филологію: четыре раза повторенное *μήτε* (*μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ, μήτε ἐν τῇ γῇ* и пр.) указываетъ на то, что слова *μὴ ὀμόσαι ὅλως* должны быть понимаемы въ смыслѣ запрещенія клясться только перечисленными видами клятвъ; а если бы Господь хотѣлъ выразить запрещеніе клясться всякаго рода клятвами, то Онъ употребилъ бы отрицаніе *μήδε-μήδε*, которое только и можетъ сообщить словамъ — «небомъ, землею, Іерусалимомъ и головою своею» смыслъ примѣрнаго перечисленія нѣкоторыхъ изъ видовъ клятвъ. *Tholuck*, Bergpredigt, Hamburg 1833, стр. 286; *Achelis*, Bergpredigt, стр. 155.

Нужно замѣтить, что въ заповѣди Господа о клятвѣ очень существенное значеніе имѣетъ слово ὅλως; если перевести его русскимъ нарѣчіемъ—„всячески, всякимъ образомъ", или въ связи съ отрицаніемъ при глаголѣ (μὴ ὀμόσαι) словомъ „никакъ", то въ рѣчи Спасителя дѣйствительно можно будетъ видѣть прямое запрещеніе клятвы вообще, при чемъ указаніе на клятву небомъ, землею и т. д. будетъ имѣть смыслъ примѣрнаго перечисленія нѣкоторыхъ изъ видовъ клятвы; но слово ὅλως можетъ быть передано только русскими нарѣчіями—„вовсе, совершенно, совсѣмъ"; оно усиливаетъ только значеніе сказуемаго, но не вноситъ въ него новаго содержанія; въ разсматриваемомъ случаѣ оно сообщаетъ заповѣди Господа смыслъ не условнаго, а рѣшительнаго запрещенія клясться небомъ, землею и т. д.

Запрещая употребленіе измышленныхъ книжниками и фарисеями клятвъ, Спаситель въ нагорной проповѣди разрушаетъ и то призрачное основаніе, изъ котораго исходили слѣпые вожди народа. Они думали, что допущенныя ими клятвенныя выраженія не могутъ унижать величія имени Божія, что въ нихъ совсѣмъ обходится это святѣйшее имя; но Спаситель разъясняетъ, что въ существѣ дѣла всякая клятва есть клятва именемъ Божіимъ. Клянешься ли ты, говоритъ Господь, небомъ, землею и Іерусалимомъ, ты все равно клянешься Богомъ, потомучто небо—престолъ Божій, земля—подножіе ногъ Его, а Іерусалимъ—Его святой городъ; клянешься ли ты даже собственною головою, ты призываешь во свидѣтели Того, Кто имѣетъ полную власть надъ нею, такъ какъ ты самъ не можешь сдѣлать ни одного волоса бѣлымъ или чернымъ.

Такимъ образомъ Христосъ Спаситель, говоря въ нагорной проповѣди исключительно только о заблужденіяхъ книжниковъ и фарисеевъ, не имѣлъ никакой нужды останавливать вниманіе слушателей на клятвѣ именемъ Божіимъ, такъ какъ и сами книжники относились къ ней съ величайшимъ благоговѣніемъ. Господь

оставляетъ въ полной силѣ законъ Моисея о клятвѣ и даже Самъ подчиняется ему на допросѣ у первосвященника [1]). Если Онъ говоритъ, что клятвенныя выраженія нужно замѣнять простымъ утвержденіемъ или отрицаніемъ, то имѣетъ при этомъ въ виду именно только тѣ „маловажныя“ по мнѣнію фарисеевъ клятвы, которыя допускались ими въ обычныхъ житейскихъ дѣлахъ безъ требованія крайней нужды; въ данномъ случаѣ Онъ никакъ уже не могъ говорить о клятвѣ именемъ Божіимъ, потомучто дальнѣйшія слова—„а что сверхъ сего, то отъ лукаваго“ — не могутъ же относиться къ той клятвѣ, которая заповѣдана самимъ Богомъ чрезъ пророка Моисея. Впрочемъ, нѣкоторые даже изъ православныхъ богослововъ [2]) допускаютъ такого рода мысль, будто всякая рѣшительно клятва происходитъ отъ *непріязни* и служитъ однимъ изъ проявленій зла, дѣйствующаго въ мірѣ. Но какъ же клялся Спаситель, какъ клялся самъ Богъ въ ветхомъ завѣтѣ? Неужели же Господь, какъ бы руководясь далеко не нравственнымъ принципомъ — „цѣль оправдываетъ средства“, — можетъ совершать то, что само въ себѣ есть зло, или, выражаясь прямѣе, грѣшить? Мысль эта слишкомъ тяжела и неудобопріемлема для совѣсти христіанина; нѣтъ, клятва законная и Богомъ дозволенная не есть зло, не есть *отъ непріязни*.

Нѣкоторое недоумѣніе при объясненіи заповѣди Господа о клятвѣ можетъ возбуждать только слѣдующій вопросъ: почему же должно считать дозволительнымъ по ученію Іисуса Христа употребленіе клятвы единственно только именемъ Божіимъ? Не логичнѣе ли

---

[1]) Замѣчательно, что разсказъ объ этомъ передается тѣмъ же самымъ евангелистомъ (Матѳеемъ XXVI, 63), который записалъ въ полномъ видѣ и нагорную рѣчь Спасителя; если бы евангелистъ понималъ слова Господа: «не клянись вовсе ни небомъ»... въ смыслѣ полной отмѣны всякаго рода клятвъ, то не умолчалъ ли бы онъ о клятвѣ Господа предъ первосвященникомъ?

[2]) *Добронравовъ*, О клятвѣ; Прав. Обозр. 1889 г., апрѣль; ср. мнѣніе бл. Августина у *Тренча*, Нагорная проповѣдь, стр. 55.

думать вмѣстѣ съ книжниками и фарисеями, что если уже клясться, то лучше клясться именемъ чего нибудь тварнаго, чѣмъ самого Творца, именемъ чего нибудь конечнаго, чѣмъ „Неизреченнаго", чтобы какъ нибудь не оскорбить величія и святости имени Божія суетнымъ призываніемъ? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, нужно понять и опредѣлить сущность самой клятвы. По общепринятому опредѣленію, клятва есть средство для окончательнаго завѣренія другихъ въ истинности и непреложности какого нибудь свидѣтельства или обѣщанія; съ точки зрѣнія этого опредѣленія клятва есть результатъ грѣховности и несовершенства человѣка, сдѣлавшагося вслѣдствіе паденія съ одной стороны склоннымъ ко лжи и обману, а съ другой—подозрительнымъ и недовѣрчивымъ къ своему ближнему. Нельзя дѣйствительно отрицать того, что клятва чаще всего имѣетъ такое значеніе: въ обычныхъ житейскихъ отношеніяхъ клятва или божба главнымъ образомъ употребляется съ цѣлію придать большую степень вѣроятія тому или другому утвержденію; въ этомъ случаѣ она имѣетъ значеніе главнымъ образомъ только для того лица, предъ которымъ клянутся; но для болѣе полнаго и точнаго опредѣленія клятвы непремѣнно нужно принять во вниманіе и то значеніе, какое она имѣетъ для самаго клянущагося. Клятва, употребляемая въ дѣлахъ общественной важности, и должна быть разсматриваема прежде всего съ точки зрѣнія этого значенія. Такъ, когда человѣкъ присягаетъ и клянется именемъ Всемогущаго Бога въ неизмѣнной вѣрности царю и отечеству, то чрезъ это онъ принимаетъ на себя непремѣнное обязательство считать свое обѣщаніе столь же неизмѣннымъ и непреложнымъ, какъ непреложна воля Господа, именемъ Котораго онъ поклялся; нарушеніе присяги будетъ казаться для его нравственнаго сознанія столь же преступнымъ, какъ и оскорбленіе святости Божіей. Точно также клятва предъ показаніями на судѣ имѣетъ то значеніе для допрашиваемаго свидѣтеля, что онъ съ особенною осторож-

ностію начинаетъ относиться къ своему показанію, опасаясь, какъ бы къ его словамъ не примѣшалась ложь и какъ бы чрезъ это не была оскорблена святость Божія. Разсматриваемая съ этой стороны, клятва вовсе не является непремѣннымъ слѣдствіемъ недовѣрія одного лица къ другому: она служитъ здѣсь главнымъ образомъ средствомъ для самого клянущагося укрѣпить свою слабую волю въ исполненіи принятаго на себя обѣщанія. Въ этомъ смыслѣ клятва можетъ быть даже употребляема только предъ самимъ собою и предъ своею совѣстью, что̀ дѣйствительно и бываетъ при различнаго рода обѣтахъ.

Кромѣ того клятва имѣетъ какъ бы значеніе и характеръ молитвы: она служитъ выраженіемъ надежды на помощь Всемогущаго Бога, ибо Онъ одинъ только можетъ дать человѣку силу къ исполненію клятвеннаго обѣщанія. Самъ человѣкъ при слабости своей воли и при склонности хромать на обѣ плеснѣ не можетъ поручиться за себя въ томъ, что воля его останется непреклонною при всѣхъ обстоятельствахъ жизни, и вотъ онъ обращается къ помощи Бога, надежду на Котораго и выражаетъ въ клятвѣ и присягѣ. Отсюда и произошла можетъ быть формула христіанской клятвы, употребляемой въ общественныхъ дѣлахъ: „обѣщаюсь и клянусь Всемогущимъ Богомъ". Въ связи съ этимъ значеніемъ клятва имѣетъ и другой высокій смыслъ: она является „глубо-знаменательнымъ актомъ, — исповѣданіемъ, что Богъ вѣренъ и что только въ Богѣ человѣкъ можетъ быть не вѣроломенъ" [1]).

Но все это только частныя опредѣленія клятвы, которыя еще не обнимаютъ всей полноты ея значенія. Подъ эти опредѣленія нельзя напр. подвести ту клятву, которую произнесъ Спаситель на судѣ у первосвященника (Мѳ. XXVI, 63); въ этомъ случаѣ клятва не можетъ быть разсматриваема, ни какъ средство для клянущаго-

---

[1]) *Тренчъ*, Нагорная проповѣдь І. Христа, стр. 55.

ся къ понужденію своей воли свидѣтельствовать одну только истину. ни какъ выраженіе надежды на помощь Всемогущаго Бога, ибо здѣсь клянется существо безгрѣшное и всесильное, ни какъ, наконецъ, средство для окончательнаго завѣренія тѣхъ склонныхъ къ сомнѣнію людей, предъ которыми была произнесена клятва, ибо Господь не могъ не знать, что озлобленные противъ Него судьи все равно не повѣрятъ Его свидѣтельству и что клятва съ цѣлію только большаго увѣренія окажется въ этомъ случаѣ безрезультатной и потому напрасной. Еще менѣе приложимы вышеуказанныя опредѣленія къ той клятвѣ, о которой говорится у псалмопѣвца: *клятся Господь и нераскаетсяʼ: ты іерей во вѣкъ по чину Мелхиседекову* (Пс. СІХ, 4); въ данномъ случаѣ Богъ обращается съ клятвою къ Единородному Сыну Своему, Который во всякомъ случаѣ не имѣетъ нужды въ удостовѣреніи клятвою истинности словъ Своего Отца. Точно также и человѣческая клятва не всегда можетъ быть подведена подъ тѣ опредѣленія, какія мы указали выше. Такъ извѣстно, что „апостолъ Павелъ безъ всякаго сторонняго побужденія, по одному внутреннему сознанію истины своихъ словъ, клянется Богомъ (Рим. IX, 1. 2 Кор. II, 17. Гал. I, 20) и призываетъ Его во свидѣтели“ (Рим. I, 9. 2 Кор. I, 23. XI, 11. 31. Фил. I, 8. 1 Сол. II, 5. 10. V, 27) [1]; это клятвенное подтвержденіе вовсе не вызывалось недовѣріемъ читателей его посланій къ истинности его словъ; вѣдь онъ клянется предъ тѣми, „вѣра которыхъ возвѣщается во всемъ мірѣ“ (Рим. I, 8), которымъ онъ самъ говоритъ: „я увѣренъ о васъ, братіе, что и вы полны благости, исполнены всякаго познанія; ваша покорность всѣмъ извѣстна“ (Рим. XV, 14. XVI, 19), которыхъ онъ наконецъ называетъ „своими возлюбленными и вожделѣнными, радостію и вѣнцомъ своимъ“ (Фил. IV, 1). Точно также клятва апостола

[1]) Правосл. Собес. 1856, стр. 17—18.

Павла не всегда служила средствомъ къ выраженію надежды на помощь Божію и къ укрѣпленію воли въ непремѣнномъ исполненіи принятаго на себя обязательства; здѣсь клятва имѣла часто совсѣмъ другую цѣль и значеніе.

Намъ кажется, что самое широкое и существенное значеніе клятвы состоитъ въ томъ, что посредствомъ нея клянущійся возвышаетъ свидѣтельствуемую имъ истину до величія и высоты того, именемъ чего или кого онъ клянется. Вотъ почему *человѣцы большимъ кленутся* (Евр. VI, 16), бо́льшимъ, чѣмъ самъ человѣкъ или по крайней мѣрѣ то дѣло, по поводу котораго произносится клятва; Богъ же, давая напр. обѣтованіе Аврааму, *понеже ни единѣмъ имяше большимъ клятися, клятся собою* (Евр. VI, 13). Разсматриваемая съ точки зрѣнія психологической, клятва, какъ актъ свободной воли человѣка, есть результатъ и видимое проявленіе того душевнаго состоянія, когда говорящій проникается такою полнотою убѣжденія и вѣры въ непреложность своего свидѣтельства, что невольно понуждается отмѣтить и оттѣнить его особеннымъ образомъ, возвысить его до величія того, что̀ для него особенно свято и дорого. Такимъ образомъ человѣкъ можетъ выражать чрезъ клятву свою глубокую увѣренность въ истинности своего свидѣтельства, свое такъ сказать благоговѣніе къ нему; нравственно-практическая цѣль клятвы можетъ имѣть въ этомъ случаѣ самое несущественное и второстепенное значеніе.

Только при такомъ опредѣленіи клятвы можно объяснить тотъ вышеуказанный фактъ, что Господь Самъ иногда клянется Своимъ именемъ, и клянется при томъ вовсе не по снисхожденію къ маловѣрію тѣхъ, кому Онъ даетъ обѣтованія: употребляя клятву, Господь хочетъ возвысить чрезъ это изрекаемую Имъ истину до величія Самого Себя, какъ вѣчной Истины, придать ей такимъ путемъ особенное и чрезвычайное значеніе не только въ глазахъ того, предъ кѣмъ Онъ

клянется, но и въ глазахъ всѣхъ будущихъ родовъ, и чрезъ это „преимущественнѣе показать наслѣдникамъ обѣтованія непреложность Своей воли" (Евр. VI, 17). Только при этомъ опредѣленіи становится понятнымъ и то, почему человѣкъ можетъ употреблять и дѣйствительно употребляетъ клятву даже и въ томъ случаѣ, когда никто не сомнѣвается въ истинности его словъ: клятва для самого клянущагося есть прежде всего актъ исповѣданія своей глубокой увѣренности въ истинѣ того или другаго свидѣтельства и вмѣстѣ съ тѣмъ средство къ тому, чтобы придать своимъ словамъ особенный вѣсъ и значеніе [1]).

Отсюда слѣдуетъ во-первыхъ, что клятва вовсе не является непремѣннымъ слѣдствіемъ грѣховности и нравственной испорченности людей; она не всегда происходитъ отъ зла и отъ лукаваго, такъ какъ выражать свою глубокую вѣру въ свидѣтельствуемую истину и возвышать ее при посредствѣ клятвы до святости и величія Бога еще нисколько не значитъ—дѣйствовать подъ вліяніемъ грѣховныхъ побужденій. Во-вторыхъ, значеніе клятвы, какъ средства для окончательнаго увѣренія другихъ, есть значеніе второстепенное и, такъ сказать, выводное: „клятва во удостовѣреніе потому-то и оканчиваетъ всякій споръ" (Евр. VI, 16), что посредствомъ нея клянущійся возвышаетъ свое свидѣтельство до высоты того, чѣмъ онъ больше всего дорожитъ и предъ чѣмъ особенно благоговѣетъ. Въ третьихъ, клятва есть не только исповѣданіе глубокой увѣренности въ свидѣтельствуемой истинѣ, но и выраженіе благоговѣйнаго отношенія къ имени того, чѣмъ человѣкъ клянется: если для меня свята и дорога подтверждаемая клятвою истина, то безспорно тѣмъ святѣе и выше для меня имя того, чьимъ именемъ я кля-

---

[1]) Легко объяснить послѣ этого, почему клятва сдѣлалась у насъ въ нѣкоторомъ смыслѣ даже ораторскимъ пріемомъ и поэтическимъ украшеніемъ, къ которому нерѣдко прибѣгаютъ въ тѣхъ случаяхъ, когда хотятъ придать рѣчи особенную силу и важность.

ѣусь. Но для всякаго сотвореннаго существа никто и ничто не можетъ и не должно быть выше всесовершеннаго Бога: только Онъ одинъ — *велій и хваленъ зѣло и величію Его нѣсть конца;* поэтому не небомъ и землею, не Іерусалимомъ и собственною жизнію долженъ клясться человѣкъ, не это считать для себя самымъ святымъ и великимъ: нѣтъ, онъ долженъ только „Господа Бога своего бояться, и Ему одному служить, и къ Нему прилѣпляться, и Его именемъ клясться" (Второз. VI, 13). Въ ветхомъ завѣтѣ клятва прежде всего и имѣла характеръ особеннаго прославленія и почитанія Бога (Ис. XIX, 18—19. XLV, 23; ср. Пс. LXII, 12); этотъ же характеръ она должна сохранить, по предсказанію ветхозавѣтныхъ пророковъ, и въ новомъ завѣтѣ (Ис. LXV, 16. Іерем. XII, 16). Отсюда-то и становится понятнымъ, почему въ христіанствѣ можетъ имѣть мѣсто единственно только клятва именемъ Божіимъ: безпредѣльная святость и величіе принадлежатъ только Богу; поэтому если мы хотимъ возвести святость свидѣтельствуемой нами истины на идеальную высоту, то должны клясться именемъ не твари, а Творца; клятва есть нѣкоторый видъ молитвеннаго славословія, а оно можетъ относиться единственно только къ Тому, Кто есть свѣтъ, истина и вѣчная правда. Заблужденіе книжниковъ и фарисеевъ въ томъ и состояло, что они, благоговѣя предъ величіемъ святѣйшаго имени Божія, измыслили клятву тварными существами и предметами и слѣдовательно, *разумѣвъ Бога*, подобно язычникамъ, *не яко Бога прославиша* (Рим. I, 21).

VII.

Слышасте, яко речено бысть: око за око и зубъ за зубъ. Азъ же глаголю вамъ не противитися злу: но аще тя кто ударитъ въ десную твою ланиту, обрати ему и другую. И хотящему судитися съ тобою, и ризу твою взяти, отпусти ему и срачицу. И аще кто тя пойметъ по силѣ поприще едино, иди съ нимъ два.

Просящему у тебе дай, и хотящаго отъ тебе заяти, не отврати (Мѳ. V, 38—42).

Цитата Господа — „око за око и зубъ за зубъ“, взятая отдѣльно, безъ связи съ послѣдующими словами, можетъ быть понимаема различно, смотря по тому, будутъ ли обращены эти слова къ обидчику или къ обиженному. Въ первомъ случаѣ заповѣдь получитъ такой смыслъ: если ты причинилъ кому нибудь вредъ, то отдай глазъ за глазъ и зубъ за зубъ. Напротивъ, если цитуемыя Господомъ слова будутъ обращены къ обиженному, то они получатъ смыслъ повелѣнія, узаконяющаго месть: если кто причинилъ тебѣ вредъ и вырвалъ у тебя глазъ или зубъ, то и ты вырви у обидчика глазъ или зубъ. Разница между тѣмъ и другимъ пониманіемъ самая существенная; чтобы сдѣлать ее еще болѣе очевидной, мы для примѣра возьмемъ постановленіе Моисея, обращенное къ обидчику: „если кто украдетъ вола или овцу, и заколетъ или продастъ, то пять воловъ заплатитъ за вола и четыре овцы за овцу“ (Исх. XXII, 1), и измѣнимъ его въ постановленіе для обиженнаго: если кто украдетъ у тебя вола или овцу, то возьми съ заколовшаго или продавшаго ихъ пять воловъ за одного вола и четыре овцы за одну овцу. Отдать обиженному вчетверо или впятеро болѣе, особенно по подсказу собственной воли,—это дѣло высоконравственное (ср. Лук. XIX, 8), а отплатить обидчику четверичнымъ возмездіемъ—это уже месть, которую нельзя оправдать даже и съ точки зрѣнія не особенно возвышенной морали.

Къ кому же обращается узаконеніе, цитуемое Господомъ: „око за око и зубъ за зубъ“? Вся дальнѣйшая рѣчь Спасителя исключительно обращена къ потерпѣвшему обиду, а не къ обидчику: „не противься злому; если кто ударитъ тебя въ правую щеку, подставь ему и другую; хотящему взять у тебя рубашку отдай и верхнюю одежду; съ принудившимъ тебя пройти одно поприще пройди два“,—всѣ эти заповѣди имѣютъ единственною цѣлію опредѣлить отношенія обиженнаго къ

обидчику, а не наоборотъ. Понятно послѣ этого, что и цитуемыя Господомъ слова должны относиться къ обиженному, иначе сопоставленіе Спасителемъ Его собственнаго ученія о прощеніи обидъ съ отжившими нравственными принципами будетъ страннымъ, непонятнымъ и, прямо сказать, невозможнымъ; слѣдовательно, цитата Господа имѣетъ не иной смыслъ, какъ такой: вы слышали, что древнимъ сказано: если кто вырветъ у тебя глазъ и выбьетъ зубъ, то и ты отплати обидчику тѣмъ же.

Но неужели же Спаситель могъ заимствовать свою цитату изъ нравоученія боговидца Моисея, который въ своихъ законоположеніяхъ такъ рѣшительно возстаетъ противъ всякаго насилія и злобной мстительности, который всюду старается привить нравственному сознанію народа духъ милости, любви и прощенія? Къ понесшему обиду Моисей обращается съ истинно христіанскою заповѣдію: „не мсти, и не имѣй злобы на сыновъ народа твоего; но люби ближняго твоего какъ самого себя“ (Лев. XIX, 18). Можно ли допустить послѣ сего, чтобы Моисей, давшій такую высокую заповѣдь, въ тѣхъ же законодательныхъ своихъ книгахъ училъ грубой мстительности? Нѣтъ; въ законѣ Моисея хотя и есть слова: „око за око и зубъ за зубъ“, но они имѣютъ тамъ совсѣмъ иной смыслъ, чѣмъ какой сообщается имъ въ цитатѣ Господа.

Въ двухъ мѣстахъ законодательныхъ книгъ Моисея слова эти имѣютъ значеніе гражданскаго законоположенія, которымъ должны руководиться судьи при опредѣленіи наказанія за уголовное преступленіе. „Если выступитъ противъ кого свидѣтель несправедливый,— говорится во Второзаконіи,—обвиняя его въ преступленіи, то судьи должны хорошо изслѣдовать, и если свидѣтель тотъ свидѣтель ложный, ложно донесъ на брата своего, то сдѣлайте ему то, что̀ онъ умышлялъ сдѣлать брату своему; и такъ истреби зло изъ среды себя; и прочіе услышатъ, и убоятся, и не станутъ впредь дѣлать такое зло среди тебя; да не пощадитъ

его глазъ твой: душу за душу, глазъ за глазъ, зубъ за зубъ, руку за руку, ногу за ногу. Какой кто сдѣлаетъ вредъ ближному своему, тѣмъ должно отплатить ему“ (XIX, 16—21). Томъ же самый смыслъ имѣетъ постановленіе о возмездіи обидчику за причиненный вредъ и въ книгѣ Левитъ: „кто сдѣлаетъ поврежденіе на тѣлѣ ближняго своего, тому должно сдѣлать то же, что̀ онъ сдѣлалъ: переломъ за переломъ, око за око, зубъ за зубъ; какъ онъ сдѣлалъ поврежденіе на тѣлѣ человѣка, такъ и ему должно сдѣлать. Одинъ судъ долженъ быть у васъ, какъ для пришельца, такъ и для туземца, ибо Я Господь, Богъ вашъ“ (XXIV, 19—22). Очевидно, что здѣсь излагается законъ гражданскій (такъ называемый—предупредительный), судебный, а не нравственный; а это дѣло весьма важное: гражданскій законъ имѣетъ своею цѣлію защитить главнымъ образомъ только естественныя права человѣка, дать удовлетвореніе обиженному за понесенныя имъ обиды и наказать обидчика, а нравственный законъ постепенно ведетъ человѣка къ полнотѣ осуществленія заповѣди: возлюби Господа Бога твоего всею душею твоею и возлюби ближняго твоого какъ самого себя. Если личная месть за обиду не согласна съ высокими требованіями нравственнаго закона, то судебное возмездіе ни мало не противорѣчитъ сущности даже самаго идеальнаго гражданскаго кодекса; наша душа не возмущается глубоко, когда гражданскій судъ, ограждая права обиженнаго и наказывая обидчика, воздаетъ послѣднему по дѣламъ его; напротивъ, насъ скорѣе можетъ возмутить такой фактъ, когда гражданскій судъ въ ущербъ правамъ обиженнаго оправдываетъ и обѣляетъ явнаго преступника, оставляя его безнаказаннымъ. Если мы на основаніи приведенныхъ постановленій ветхозавѣтнаго закона будемъ говорить, что Моисей узаконялъ право мести, то мы должны будемъ сказать то же самое и относительно христіанства, такъ какъ ни въ одномъ христіанскомъ государствѣ преступленіе противъ личности не оставляется безъ законнаго возмездія. Христіанство нисколько не становится въ

противорѣчіе съ самимъ собою, когда каждой нравственной личности заповѣдуетъ прощать обиды и въ то же время уполномочиваетъ судебныя учрежденія опредѣлять законное возмездіе за нарушеніе правъ ближняго. Точно также и Моисей: обиженному онъ говоритъ: „не мсти обидчику", а суду онъ предоставляетъ право отплачивать причинившему вредъ своему ближнему равнымъ возмездіемъ; о личной мести здѣсь не можетъ быть и рѣчи.

Постановленіе—„око за око и зубъ за зубъ" приводится еще въ книгѣ Исходъ; здѣсь оно обращается къ нанесшему обиду, но опять таки не къ обиженному: „когда дерутся люди, говорится здѣсь, и ударятъ беременную женщину, и она выкинетъ, но не будетъ другаго вреда, то взять съ виновнаго пеню, какую наложитъ на него мужъ той женщины, и онъ долженъ заплатить оную при посредникахъ; а если будетъ вредъ, то отдай душу за душу, глазъ за глазъ, зубъ за зубъ, руку за руку, ногу за ногу, обожженіе за обожженіе, рану за рану, ушибъ за ушибъ" (XXI, 22—25). Какъ далеко это постановленіе отъ узаконенія права мести, можно видѣть уже изъ того, что въ той же самой главѣ книги Исходъ въ слѣдъ за словами—„око за око и зубъ за зубъ" (XXI, 24—25) непосредственно слѣдуетъ (XXI, 26—27) такого рода постановленіе: „если кто раба своего ударитъ въ глазъ или служанку свою въ глазъ, и повредитъ его, пусть отпуститъ ихъ на волю за глазъ; и если выбьетъ зубъ рабу своему или рабѣ своей, пусть отпуститъ ихъ на волю за зубъ". Не есть ли это защита раба отъ произвола господина? Не выразился ли здѣсь такой человѣчный взглядъ на права и достоинство раба, какой далеко не всегда можно встрѣтить и въ наше христіанское время? А между тѣмъ, повторяемъ, этотъ законъ есть непосредственное продолженіе и дополненіе закона—„око за око и зубъ за зубъ". Такъ можно ли видѣть въ этомъ послѣднемъ законѣ дозволеніе и оправданіе дикой и безчеловѣчной мести? Ветхій завѣтъ настолько приближался въ своемъ

нравственномъ ученіи къ Евангелію, что тамъ была извѣстна даже та самая заповѣдь о подставленіи ланиты біющему, которую высказалъ и Спаситель: „благо человѣку, говорится въ плачѣ Іереміи, когда онъ... подставляетъ ланиту свою біющему его, пресыщается поношеніемъ“ (III, 27. 30; ср. Притч. XX, 22. XXIV, 29).

Законъ Моиссевъ по видимому допускаетъ право мести только въ единственномъ случаѣ, и именно въ случаѣ преднамѣреннаго убійства: „мститель за кровь самъ можетъ умертвить убійцу; лишь только встрѣтитъ его, самъ можетъ умертвить его“ (Числ. XXXV, 19. 21. 27). Но мы осмѣливаемся рѣшительно утверждать, что здѣсь узаконяется вовсе не личная месть. Родственникъ убійцы, совершавшій отмщеніе за кровь, возстановлялъ чрезъ это не свои нарушенныя права, вымещая на убійцѣ свою злобу, а попранныя права богооткровеннаго закона или скорѣе права цѣлаго народа. Законъ видѣлъ въ убійствѣ ближняго столь великій грѣхъ, что считалъ его какъ бы преступленіемъ противъ самого Бога (Быт. IX, 6). Поэтому намѣреннаго убійцу могъ умертвить не только родственникъ убитаго, но и всякій другой израильтянинъ, подобно тому, какъ каждый израильтянинъ могъ убить за отступленіе отъ Бога и за совращеніе другихъ въ идолопоклонство не только ближняго своего, но даже брата, сына, дочь, жену и самаго близкаго друга: „да не пощадитъ его (совратителя), говоритъ Моисей, глазъ твой, не жалѣй его, и не прикрывай его, твоя рука прежде всѣхъ должна быть на немъ, чтобы убить его“ (Втор. XIII, 6—9). Намѣренное убійство было позоромъ и оскверненіемъ всего Израиля: „кровь, говоритъ Моисей, оскверняетъ землю, и земля не иначе очищается отъ пролитой на ней крови, какъ кровью, пролившаго ее“ (Числ. XXXV, 33); поэтому за душу убійцы запрещено было брать какой бы то ни было выкупъ: его непремѣнно должно было предать смерти (Числ. XXXV, 32): „да не пощадитъ убійцу глазъ твой, говоритъ Моисей; смой съ Израиля кровь невиннаго, и будетъ тебѣ хорошо“

(Второз. XIX, 13). Такимъ образомъ родственникъ убитаго, умерщвляя убійцу, вовсе не вымещалъ на немъ свою личную злобу: онъ совершалъ мщеніе не лично отъ себя, а дѣйствовалъ какъ бы отъ лица цѣлаго народа и былъ только ближайшимъ орудіемъ для совершенія того наказанія, которое было опредѣлено закономъ за намѣренное убійство. Въ вышеприведенномъ постановленіи закона („мститель за кровь самъ можетъ умертвить убійцу") обращаютъ на себя вниманіе слова: *самъ можетъ*; они даютъ нѣкоторый намекъ на то, что право наказанія убійцы собственно принадлежитъ суду или скорѣе цѣлому народу, но такъ какъ помилованія намѣреннаго убійцы законъ не допускаетъ, то исполнителемъ наказанія можетъ быть помимо суда родственникъ убитаго [1]).

Такимъ образомъ цитата Господа, въ которой нужно видѣть дозволеніе обиженному платить обидчику равнымъ возмездіемъ за тѣлесное поврежденіе, ни въ какомъ случаѣ не могла быть заимствована у Моисея. Это книжники и фарисеи, *оставившіе вящшая закона— судъ, и милость и вѣру* (Мѳ. XXIII, 23), сообщили постановленіямъ Моисея такой грубый смыслъ, что нашли возможнымъ оправдать и дозволить месть по отношенію ко врагу за всякую обиду. Они умѣли такъ тонко перетолковать законъ, что и повторяя буквальныя слова его, могли учить тому, противъ чего законъ рѣшительно возставалъ; нарочито забывъ, что Моисей запрещаетъ не только месть, но и злобу по отношенію ко врагу, нарочито отдѣливъ слова—„око за око и зубъ за зубъ"

---

[1]) Выраженіе — «мститель за кровь» не вполнѣ точно передаетъ смыслъ подлинника. Еврейское выраженіе גֹּאֵל הַדָּם (отъ глагола גָּאַל, выкупать, освобождать) значитъ собственно «искупитель или освободитель отъ крови»; такъ какъ кровь, проливаемая убійцей, оскверняетъ землю, и земля очищается отъ крови только кровью пролившаго ее, то слѣдовательно человѣкъ, умерщвляющій убійцу, дѣйствительно можетъ быть названъ освободителемъ (земли) отъ крови.

отъ выраженій предшествующихъ и послѣдующихъ, нарочито превративъ ихъ въ заповѣдь, опредѣляющую отношеніе обиженнаго къ обидчику, а не наоборотъ, они съумѣли превратить заповѣдь Моисея—„не мсти обидчику“ въ грубое требованіе: „если у тебя вырвутъ око или зубъ, то и ты сдѣлай обидчику тоже“.

Въ талмудическихъ писаніяхъ повторяются главнымъ образомъ только постановленія Моисея касательно удовлетворенія, какое долженъ дать обидчикъ за причиненный имъ ближнему вредъ; но при этомъ возмездіе, опредѣляемое ветхозавѣтнымъ закономъ, талмудисты замѣняютъ денежной пеней, исходя изъ того соображенія, что „постановленіе закона—глазъ за глазъ и зубъ за зубъ — не всегда исполнимо; ибо по объясненію р. Симеона бенъ-Іохая, если напр. тотъ, кто вырвалъ у другаго глазъ, самъ слѣпъ, или тотъ, кто сдѣлалъ другаго калѣкой, самъ калѣка, то какъ можно тогда примѣнить къ нему опредѣленное закономъ наказаніе безъ нарушенія основнаго требованія (Лев. XXIV, 22): одинъ судъ долженъ быть для васъ“ [1]? Однако эту замѣну едва ли можно назвать смягченіемъ и облагороженіемъ древнееврейскихъ уголовныхъ наказаній: если Талмудъ освобождаетъ виновнаго отъ тѣлеснаго наказанія, то онъ взыскиваетъ съ него пятеричное денежное возмездіе,—во первыхъ за причиненный вредъ, который оцѣнивается путемъ сопоставленія правоспособности потерпѣвшаго къ работѣ до причиненія ему тѣлеснаго повреждения и послѣ него, т. е. здѣсь прилагается та же оцѣнка, какъ при покупкѣ раба, который цѣнится тѣмъ дороже, чѣмъ способнѣе къ труду; во вторыхъ за причиненную боль, которая оцѣнивается смотря по тому, за какую плату человѣкъ можетъ согласиться вынести подобную же боль; въ третьихъ за леченіе, которое также должно производиться на счетъ виновнаго; въ четвертыхъ за потерянное по болѣзни время

[1] *Wünsche*, Neue Beiträge, стр. 61—62; *Nork*, Quellen und Parallelen, стр. 38; *Lightfoot*, Horae hebraicae, стр. 282—283.

и за упущенный заработокъ; наконецъ въ пятыхъ за посрамленіе и оскорбленіе, которое оцѣнивается по состоянію и положенію какъ обидчика, такъ и обиженнаго [1]). Насколько не легко взысканіе, налагаемое на обидчика Талмудомъ, можно видѣть изъ слѣдующаго постановленія: „кто ударитъ другаго кулакомъ, тотъ долженъ уплатить ему одну селу [2]), или по мнѣнію р. Іегуды, который въ свою очередь ссылается на р. Іозе Галилеянина, одну мину [3]). Кто же ударитъ другаго ладонью по щекѣ, тотъ долженъ заплатить двѣсти зузъ [4]), а за ударъ тыльной частью руки по спинѣ или по другой части тѣла—четыреста зузъ. Если онъ схватитъ его за ухо или за волосы, или плюнетъ въ него и брызнетъ на него слюною, или если стащитъ одежду съ тѣла, или сниметъ чепецъ съ головы женщины, то долженъ заплатить за оскорбленіе четыреста зузъ. Вообще все это опредѣляется достоинствомъ обиженнаго лица“ [5]). По нашему мнѣнію эти талмудическія узаконенія ни въ какомъ случаѣ не выше судебныхъ постановленій Моисеева закона; установляя денежный штрафъ за оскорбленіе и тѣлесное поврежденіе, талмудисты совсѣмъ упустили изъ виду ту нравственную сторону, какую имѣли уголовныя взысканія ветхаго завѣта; эти взысканія, ограждая и возстановляя права обиженнаго, вмѣстѣ съ тѣмъ внушали народу такую мысль: не дѣлай другимъ того, чего не желаешь себѣ; а если ты напр. ослѣпишь кого нибудь или причинишь ему какой нибудь другой вредъ, то и самъ испытай, что

---

[1]) *Wünsche,* op. cit., стр. 61.

[2]) Именемъ סֶלַע въ Талмудѣ чаще всего называется древнееврейская монета сикль, который у раввиннистовъ считается въ два и въ четыре денарія; *Buxtorf,* Lexic. Chald., col. 1487.

[3]) Въ Талмудѣ мина считается равною 100 денаріямъ.

[4]) זוז большинствомъ раввиновъ признается равнымъ четвертой части сикля или драхмѣ; *Buxtorf,* Lexic. Chald., col. 654—655.

[5]) *Wünsche,* op. cit., стр. 62; ср. *Lightfoot,* Horae hebr., стр. 282—283.

значитъ быть слѣпымъ, безногимъ и вообще калѣкой: для тебя тяжело это, но вѣдь и ближнему не легче, поэтому не причиняй ему обиды, но люби его какъ самого себя.

Трудно ожидать послѣ этого, чтобы талмудисты оказались на высотѣ по крайней мѣрѣ ветхозавѣтныхъ нравственныхъ требованій и при опредѣленіи отношеній обиженнаго къ обидчику. Къ сожалѣнію мы не можемъ привести изъ Талмуда прямыхъ и ясныхъ постановленій касательно опредѣленія этихъ отношеній. Но насколько талмудисты стоятъ въ данномъ случаѣ ниже нравственныхъ принциповъ древняго закона, можно видѣть изъ слѣдующаго толкованія, какое они сообщили Моисеевой заповѣди, запрещающей месть. „Что значитъ: не мсти и не имѣй злобы (Лев. XIX, 18)? Если кто вздумаетъ одолжиться у другаго топоромъ и этотъ откажетъ ему на томъ основаніи, что и онъ отказалъ ему въ подобной же услугѣ, то это будетъ местію. Если же онъ дастъ просимый предметъ, но съ замѣчаніемъ: „вотъ тебѣ топоръ! видишь, я не такъ неуслужливъ, какъ ты!“ то такъ поддерживается злоба. Но какъ относиться (къ обидчику) при физической боли? Въ этомъ случаѣ не должны ли конечно имѣть мѣсто запрещенія (закона)—быть снисходительнымъ [1])? Однако о тѣхъ, которые переносятъ терпѣливо обиды, не отплачиваютъ оскорбленіемъ, поступаютъ любовно, при страданіи не ропщутъ,—о тѣхъ Писаніе говоритъ: его друзья будутъ блистать, какъ солнце на тверди. Впрочемъ въ этомъ случаѣ человѣкъ (обиженный) можетъ ненавидѣть (gram sein) его (обидчика). Рабба училъ: кто прощаетъ, тому прощаются и его проступки“ [2]).

---

[1]) Уже этотъ вопросъ даетъ право на заключеніе, что талмудисты по общепринятому толкованію относили слова Моисеева закона: «око за око и зубъ за зубъ» къ обиженному и понимали ихъ въ смыслѣ повелѣнія, узаконяющаго право отплаты при физическомъ поврежденіи.

[2]) *Wünsche*, op. cit., стр. 63.

Въ этихъ словахъ Талмуда слышится повидимому отзвукъ высокихъ моральныхъ требованій; однако эти нравственныя правила далеко не то, что заповѣдуетъ Моисей, полагающій въ основу запрещенія — мстить обидчику — высокій принципъ любви къ ближнему. У талмудистовъ заповѣдь Моисея—„не мсти и не имѣй злобы на сыновъ народа твоего“ сведена къ такому мелочному требованію: не откажись одолжить на время малоцѣнную вещь отказавшему тебѣ, чтобы не поддерживать взаимныхъ непріятностей, всегда не желательныхъ въ жизни; далѣе, по мнѣнію талмудистовъ запрещеніе (конечно якобы Моисея) быть снисходительнымъ при физическомъ поврежденіи не можетъ быть ни мало оспариваемо: оно подразумѣвается само собою; перенесеніе или прощеніе обиды въ этомъ случаѣ есть добродѣтель, возможная только для рѣдкихъ и исключительныхъ избраниковъ; наконецъ, совѣтъ талмудистовъ —оставлять иногда обиду безъ возмездія—есть скорѣе совѣтъ житейскаго благоразумія, а не нравственная заповѣдь: снеси обиду, говорятъ они, и не отплачивай за нее, но искоренять изъ сердца ненависть къ обидчику ты вовсе не обязанъ, да и не можешь.

Не будемъ замалчивать того, что въ Талмудѣ есть и такія мѣста, которыя повидимому сходятся съ евангельскими требованіями—не отплачивать зломъ за зло и давать все просящему. „Человѣкъ, говорится напр. тамъ, долженъ всегда быть въ числѣ обиженныхъ, а не обидчиковъ, ибо ни одна тварь не преслѣдуется больше, чѣмъ голубь, и однако онъ не отвергнутъ отъ употребленія на жертвенникѣ.... Если кто назоветъ тебя осломъ, то ты тотчасъ возьми сѣдло на спину, т. е. не отвѣчай оскорбленіемъ, а перенеси обиду терпѣливо.... Іерусалимъ былъ разрушенъ за то, что жители его дѣлали только то, что заповѣдуетъ право, но не болѣе этого.... Услужливость выше, чѣмъ благотворительность, ибо послѣдняя можетъ быть обращена только къ бѣдняку, а первая и къ бѣдному и богатому.... Можно даже принуждать людей, чтобы они

провожали путниковъ, ибо награда за сопутствованіе не имѣетъ предѣла“ [1]). Но въ Талмудѣ же можно найти и такія постановленія, которыя въ самомъ корнѣ разрушаютъ эти благіе совѣты; тамъ не только оправдывается иногда отплата обидой за обиду, но и дается даже совѣтъ предупреждать собственнымъ ударомъ воинственныя намѣренія другаго: „если кто, говорится въ Sanhedrin-ѣ, думаетъ ударить тебя, то ты можешь, если тебѣ нельзя уклониться, предупредить его собственнымъ ударомъ“ [2]). Пусть этотъ совѣтъ представляетъ въ Талмудѣ нѣчто случайное и исключительное, но для насъ все же и онъ имѣетъ важность: вѣдь и это замѣчаніе могло сохраниться въ Талмудѣ отъ временъ книжниковъ и фарисеевъ; вѣдь и оно можетъ подтверждать ту мысль, что современные Христу книжники и фарисеи дѣйствительно могли внушать темному и довѣрчивому народу, будто потерпѣвшій обиду въ правѣ отплачивать обидчику равнымъ возмездіемъ.

Разъ установлена правильная точка зрѣнія на цитуемыя Господомъ слова—„око за око и зубъ за зубъ“, не трудно опредѣлить и истинный смыслъ столь многихъ смущающей заповѣди Спасителя: „не противься злому“. Заповѣдь эту Христосъ Спаситель противополагаетъ ученію книжниковъ и фарисеевъ, дозволившихъ обиженному отплачивать за обиду равнымъ возмездіемъ; слѣдовательно ближайшій и естественный смыслъ Его словъ долженъ быть такой: не противоотвѣтствуй злому [3]), т. е. не отвѣчай обидчику зломъ

---

[1]) *Wünsche*, op. cit., стр. 62—64; ср. *Schöttgenius*, Horae hebraicae, стр. 41—42.

[2]) *Wünsche*, op. cit., стр. 62, примѣч. 1.

[3]) Употребляемъ не совсѣмъ гладкое выраженіе—«не противоотвѣтствуй» — только потому, что не умѣемъ подъискать болѣе подходящаго. Мысль Спасителя была бы пожалуй очевиднѣе, если бы мы передали ее словами: не отплачивай за зло; но мы нарочито употребляемъ такое слово, которое соотвѣтствуетъ употребленному въ греческомъ текстѣ глаголу ἀντιστῆναι; что этотъ

на причиненное тебѣ зло. Въ существующемъ русскомъ переводѣ св. Евангелія данному мѣсту сообщается нѣсколько болѣе широкій смыслъ, чѣмъ какой предполагается контекстомъ; не противиться злому вовсе не одно и тоже, что не противоотвѣтствовать ему; Господь совсѣмъ не говоритъ того, что человѣкъ не долженъ возмущаться никакимъ зломъ и противиться ему средствами, позволительными съ точки зрѣнія христіанской нравственности; Онъ выражаетъ лишь ту самую мысль, какую высказалъ и апостолъ Павелъ: *блюдите, да никтоже зло за зло кому воздастъ: но всегда доброе гоните и другъ ко другу и ко всѣмъ* (1 Солун. V, 15); *не побѣжденъ бывай отъ зла, но побѣждай благимъ злое* (Римл. XII, 21). Ближайшимъ поясненіемъ заповѣди: „не противоотвѣтствуй злому" — служатъ дальнѣйшія слова Господа: „кто ударитъ тебя въ правую щеку твою, обрати къ нему и другую" (39 ст.). Общій смыслъ этой заповѣди, которую ни въ какомъ случаѣ конечно нельзя понимать въ буквальномъ только смыслѣ, именно тотъ, что истинный ученикъ Христа не долженъ отвѣчать обидчику мстительностію, а долженъ обезоруживать и смягчать его христіанскою кротостію и любовію. Понятно, что отъ этой заповѣди очень недалека по своей высотѣ и древняя заповѣдь Моисея: не мсти, но люби ближняго твоего, какъ самого себя.

Такимъ образомъ и въ разсматриваемыхъ стихахъ нагорной проповѣди Господь ни мало не нарушаетъ ветхозавѣтнаго нравственнаго закона; сравнительная высота евангельскихъ нравственныхъ принциповъ въ данномъ случаѣ состоитъ только въ томъ, что Христосъ Спаситель основою дѣятельности человѣка вы-

---

глаголъ дѣйствительно употребляется въ новозавѣтныхъ писаніяхъ въ значеніи—противоотвѣтствовать, можно видѣть изъ Лук. XXI, 15. Еф. VI, 13 и др. Что касается слова *τῷ πονηρῷ* (злому), то при нашемъ толкованіи оно одинаково можетъ относиться какъ къ личности обидчика (и это правильнѣе), такъ и къ совершенному имъ злому дѣйствію.

ставляетъ принципъ любви и милосердія, считая законъ правды требованіемъ, такъ сказать, слишкомъ элементарнымъ для Своихъ облагодатствованныхъ и возрожденныхъ послѣдователей, чтобы настаивать на его необходимости и возводить его въ руководственную заповѣдь; напротивъ Моисей долженъ былъ говорить своему грубому народу прежде всего о требованіяхъ законной справедливости, хотя конечнымъ идеаломъ стремленій человѣка онъ считаетъ то же милосердіе, ту же любовь и снисходительность къ ближнему и даже къ обидчику, какую заповѣдуетъ и Христосъ.

VIII.

Слышасте, яко речено есть: возлюбиши искренняго твоего, и возненавидиши врага твоего. Азъ же глаголю вамъ: любите враги вашя, благословите кленущыя вы, добро творите ненавидящымъ васъ, и молитеся за творящихъ вамъ напасть и изгонящыя вы: яко да будете сынове Отца вашего, иже есть на небесѣхъ, яко солнце свое сіяетъ на злыя и благія, и дождитъ на праведныя и на неправедныя (Мѳ. V, 43—45).

Первая часть цитуемыхъ здѣсь Господомъ словъ („люби ближняго твоего“) буквально тожественна съ заповѣдью Моисея (Лев. XIX, 18); но второй половины цитаты („ненавидь врага твоего“) нельзя нигдѣ найти въ Моисеевыхъ постановленіяхъ. Это обстоятельство всегда смущало толкователей нагорной проповѣди Спасителя. Въ предшествующихъ цитатахъ Господа объ убійствѣ, прелюбодѣяніи, разводѣ и т. д. еще можно было находить нѣкоторое сходство съ словами Моисеева закона если не по внутреннему смыслу, то по буквѣ выраженія. Но подъискать въ ветхозавѣтныхъ священныхъ книгахъ хотя бы что нибудь, сходное съ словами—„ненавидь врага твоего“, не удалось еще ни одному экзегету. Понятно послѣ этого, съ какими трудностями приходилось здѣсь бороться изъяснителямъ нагорной проповѣди, исходившимъ изъ

того положенія, что Спаситель въ 5-й главѣ Евангелія отъ Матѳея цитуетъ, изъясняетъ и противопоставляетъ собственному ученію подлинный законъ Моисея; не легкое уже дѣло было для нихъ увѣрить себя и другихъ въ томъ, что Спаситель Своею заповѣдію о любви ко врагамъ, не нарушаетъ, а только восполняетъ древній законъ, который, какъ имъ казалось, узаконялъ месть и отплату обидчику равнымъ возмездіемъ; а тутъ еще новая трудность: Христосъ, цитуя вездѣ по ихъ мнѣнію ветхозавѣтный законъ, вдругъ приводитъ такое постановленіе, какого нигдѣ нѣтъ въ Моисеевыхъ книгахъ. Чтобы обойти затрудненіе, толкователямъ приходилось или произвольно навязать Моисею такую заповѣдь, какой онъ не давалъ, или же измѣнить своему основному положенію и утверждать, что въ данномъ случаѣ Спаситель приводитъ не Моисеевъ законъ, какъ въ предшествующихъ стихахъ, а толкованіе на него книжниковъ и фарисеевъ. Но выходъ изъ затрудненія перваго рода въ нѣкоторомъ смыслѣ есть клевета и незаслуженная хула на богооткровенный законъ Моисеевъ, который, какъ увидимъ далѣе, заповѣдывалъ не ненависть, а снисхожденіе и человѣчное отношеніе не только къ ближнему вообще, но и ко врагу. Обходъ же втораго рода вноситъ въ нагорную проповѣдь крайнюю спутанность и неясность. Какъ въ самомъ дѣлѣ разобраться въ томъ, когда Господь цитуетъ Моисея и когда современныхъ Христу книжниковъ? Если слова —„ненавидь врага твоего"—заимствованы изъ ученія фарисеевъ, то почему-же постановленія касательно убійства, клятвы и возмездія окомъ за око мы должны признать подлинными узаконеніями Моисея? Вопросы эти могутъ быть затруднительными и для насъ, людей книжныхъ и знакомыхъ непосредственно съ законодательными книгами Моисея; въ какомъ же недоумѣніи должны были бы находиться слушатели Господа, которые, — смѣемъ повторить, — знали законъ только по толкованію своихъ слѣпыхъ учителей, а не по подлин-

нымъ постановленіямъ Моисея? [1]) Во всякомъ случаѣ мы должны принять что нибудь одно: Христосъ Спаситель всюду въ нагорной проповѣди цитуетъ либо Моисеевъ законъ, либо ученіе книжниковъ и фарисеевъ; противополагать свои нравственныя заповѣди одновременно и тому и другому Спаситель не могъ уже потому, что въ этомъ случаѣ онъ давалъ бы поводъ слушателямъ думать, будто въ Его очахъ имѣютъ одинаковую нравственную цѣну и богооткровенный законъ Моисея и ученіе слѣпотствующихъ книжниковъ.

Чтобы доказать сходство цитаты Господа съ Моисеевымъ закономъ, многіе толковники заставляютъ видѣть въ словахъ—„ненавидь врага твоего“—такое постановленіе, которое имѣетъ отношеніе къ иноземцу, врагу народа Божія, а не къ врагу личному изъ единовѣрцевъ; они сообщаютъ всей цитатѣ Господа такой смыслъ: люби сыновъ народа своего, какъ своихъ ближнихъ, и ненавидь иноплеменниковъ, какъ враговъ всего твоего народа. Но такое пониманіе цитаты Господа ни мало не оправдывается контекстомъ: постановленію о ненависти ко врагу Христосъ Спаситель противопоставляетъ Свою собственную заповѣдь: „любите враговъ вашихъ“; а въ этой заповѣди несомнѣнно имѣются въ виду враги личные, потомучто они отожествляются съ проклинающими, ненавидящими и обижающими насъ; а гдѣ мы встрѣчаемъ больше всего эту ненависть, эти проклятія и обиды, какъ не со стороны тѣхъ, кто живетъ вмѣстѣ съ нами и съ кѣмъ намъ чаще всего приходится сталкиваться? Не даромъ и самъ Господь го-

---

[1]) По воззрѣнію современныхъ Христу іудеевъ, «законъ и пророки должны быть понимаемы только такъ, какъ учатъ преданія книжниковъ. Чтеніе писаній поэтому не было поощряемо изъ опасенія, какъ бы оно не привлекло къ себѣ сердецъ народа и онъ не перестал бы почитать слова раввиновъ. Только одинъ часъ посвящался въ школахъ чтенію писаній, два же посвящались на изученіе преданій». *Гейки*, Жизнь и ученіе Христа, перев. Ѳивейскаго, Москва 1893, вып. I, стр. 87.

воритъ, что врази человѣку домашніе его (Мѳ. X, 36)? Кромѣ того въ св. Писаніи новаго завѣта нигдѣ (кромѣ только Лук. XIX, 43) врагами не называются прямо чужеземцы или иновѣрцы; слово—„врагъ" всегда употребляется тамъ въ значеніи вообще недруга и зложелателя, причиняющаго тотъ или другой вредъ. Слѣдовательно не чужеземцевъ и иновѣрцевъ разумѣетъ Господь, заповѣдуя намъ любить враговъ, а тѣхъ, кто ненавидитъ насъ, вредитъ намъ и злобствуетъ противъ насъ,—однимъ словомъ враговъ личныхъ. Поэтому и цитуемое Господомъ постановленіе о ненависти ко врагу нужно относить не ко врагу отечества, а къ врагу личному, будетъ ли онъ изъ единоплеменниковъ или же изъ чужеземцевъ [1]). И самое выраженіе—„врага *твоего*" указываетъ на то, что здѣсь имѣется въ виду врагъ личный; иначе здѣсь былъ бы употребленъ такой оборотъ: ненавидь врага народа твоего.

Ничего похожаго на узаконеніе ненависти къ личному врагу нельзя найти въ постановленіяхъ Моисея. Въ предшествующей главѣ мы уже видѣли, что Моисей прямо запрещаетъ месть и вражду противъ сыновъ народа своего; слѣдовательно Моисей и по отношенію къ обидчикамъ и врагамъ изъ единоплеменниковъ могъ заповѣдывать не ненависть, а напротивъ снисходительность и прощеніе, такъ какъ месть и вражда только и можетъ быть въ отношеніи ко врагамъ. Но въ законодательныхъ книгахъ Моисея есть и прямыя постановленія, требующія нѣкоторой доли любви и сострадація ко врагу: „если ты, говорится въ книгѣ Исходъ (XXIII, 4—5), найдешь вола врага твоего или осла его заблудившагося, то приведи его къ нему; если увидишь осла врага твоего упавшимъ подъ ношею своею, то не оставляй его: разъвьючь вмѣстѣ съ нимъ". Это ли заповѣдь о ненависти ко врагу? Нѣкоторые стараются умалить нравственную высоту этихъ заповѣдей указаніемъ на

---

[1]) *Tholuck*, Bergpredigt, стр. 330—331.

то, что здѣсь опредѣляются отношенія только къ своимъ единовѣрцамъ и соплеменникамъ, а не ко всѣмъ людямъ; но мы и хотимъ прежде всего доказать, что Моисей нигдѣ не узаконяетъ ненависти къ личному врагу; да и кромѣ того, вѣдь ни откуда не видно, чтобы въ приведенныхъ постановленіяхъ законодатель совсѣмъ не имѣлъ въ виду иноплеменниковъ: если для израильтянъ, какъ говорятъ многіе экзегеты, всякій иноземецъ былъ врагомъ, то почему же въ данномъ случаѣ подъ именемъ врага не должно разумѣть и иноплеменника? А если мы обратимся къ другимъ ветхозавѣтнымъ книгамъ, то найдемъ въ нихъ прямое подтвержденіе того, что лучшіе изъ евреевъ подзаконнаго періода, старавшіеся всегда сообразовать свои дѣйствія съ закономъ, руководились въ отношеніи къ личнымъ врагамъ чувствомъ любви и благожелательности, а вовсе не вражды иненависти. Приводимая св. апостоломъ Павломъ заповѣдь: „если голоденъ врагъ твой, ухлѣби его, и если онъ жаждетъ, напой его водою“ (Римл. XII, 20), есть собственно ветхозавѣтная заповѣдь, высказанная въ Притчахъ Соломоновыхъ (XXV, 21). А вотъ и жизненный примѣръ. Царь и пророкъ Давидъ зналъ и глубоко понималъ законъ Моисея, да и въ жизни конечно руководился имъ; и однако онъ видно не находилъ тамъ повелѣнія ненавидить врага, когда не только не питалъ злобы на Саула и не мстилъ ему, хотя и имѣлъ къ тому возможность и причины, но берегъ и хранилъ его больше, чѣмъ самого себя; а Саулъ былъ дѣйствительно почти непримиримымъ врагомъ Давида: онъ покушался на жизнь Давида, заставилъ его бросить семью и отечество и скитаться или въ чужой странѣ, или же *въ земли пустѣ, непроходнѣ и безводнѣ* (1 Цар. XVIII—XXX гл.). Прощеніе Давидомъ дерзкаго Семея, злословившаго его и бросавшаго въ него,—помазанника Божія, — землею и камнями въ то время, когда онъ при возмущеніи сына Авессалома со слезами на глазахъ, съ покрытою головою въ знакъ печали и босой, оставлялъ свой царственный городъ Іерусалимъ

(2 Цар. XVI, 5—13. XIX, 16—23), не свидѣтельствуетъ ли также о томъ, что ветхозавѣтный человѣкъ совсѣмъ не считалъ любовь ко врагамъ такимъ чувствомъ, которое запрещено Моисеевымъ закономъ? Да и самъ Моисей собственною жизнію училъ свой народъ прощать всегда обидчика и любить врага. Сколько разъ Израиль возставалъ противъ него, платилъ ему черною неблагодарностію за освобожденіе отъ рабства, возводилъ на него гнусное обвиненіе въ самовольномъ захватѣ власти, готовъ былъ даже побить его камнями! И не смотря на это, богоизбранный вождь всѣмъ сердцемъ и всею душею любилъ свой жестоковыйный народъ, любилъ даже болѣе, чѣмъ самого себя, такъ что ради помилованія Израиля готовъ былъ пожертвовать не только своею жизнію, но и собственнымъ спасеніемъ.

Но допустимъ, что въ цитуемыхъ Господомъ словахъ приводится такое постановленіе, которое, требуя любви къ сынамъ своего народа, въ то-же время узаконяетъ ненависть къ иноплеменникамъ. Многіе положительно увѣрены, что подобнаго рода постановленіе, хотя и не встрѣчается буквально въ ветхозавѣтномъ писанномъ законѣ, однако вполнѣ соотвѣтствуетъ общему духу Моисеева законодательства, которое будто бы всячески старается вооружить Израиля противъ иноземцевъ и пробудить въ немъ чувство непримиримой вражды и ненависти. Изъ числа этихъ многихъ укажемъ въ данномъ случаѣ на Прилукера, который, въ силу принадлежности къ еврейству, долженъ еще нѣсколько сглаживать свой отзывъ о несовершенствѣ древняго ветхозавѣтнаго закона. По его мнѣнію, категорическое различеніе израильтянина, какъ брата, и иновѣрца, какъ чужого, составляетъ „основной догматъ“ не только позднѣйшаго, но и древняго іудейства. „Израилю, говоритъ онъ, то и дѣло напоминается (конечно Моисеемъ), что только онъ одинъ—Божій избранникъ, что онъ сокровище между народами, что послѣдніе должны уступить ему мѣсто, разсѣяться и исчезнуть предъ

нимъ... Мораль іудаизма отрицаетъ принципъ равенства людей; или, лучше сказать, она его не отрицаетъ, а наоборотъ утверждаетъ для всего человѣчества за исключеніемъ евреевъ. Человѣческій родъ поставленъ выше всѣхъ земныхъ существъ, а Израиль превыше человѣчества, и все должно уступить этому любимцу небесъ. Противъ этого едва-ли можно возражать даже при самомъ поверхностномъ знакомствѣ съ іудаизмомъ. Но, быть можетъ, съ принципомъ превосходства Израиля находится въ связи и другой принципъ той-же системы, именно—принципъ возмездія, принципъ мести. Во время странствованія въ пустынѣ Рафидимъ на израильтянъ напали амалекитяне, потерпѣвшіе однако рѣшительное пораженіе. Тѣмъ не менѣе Израилю повелѣвается записать это событіе въ книгѣ, ибо: „сотру воспоминаніе объ Амалекѣ подъ небомъ", это будетъ „война Божія противъ Амалека изъ рода въ родъ"" [1]).

Все это на первый взглядъ дѣйствительно такъ очевидно, что здѣсь по видимому и возражать нечего. „При поверхностномъ знакомствѣ" съ закономъ Моисея дѣйствительно должно показаться, что законодатель старается расположить евреевъ къ племенной враждѣ съ ханаанскими народами; „враждуйте, говоритъ онъ, съ мадіанитянами и поражайте ихъ, ибо они враждебно поступили съ вами въ коварствѣ своемъ (Числ. XXV, 17. 18); прогоните отъ себя всѣхъ жителей земли (Числ. XXXIII, 52); когда Господь Богъ твой предастъ городъ (враговъ твоихъ) въ руки твои, то порази въ немъ весь мужескій полъ остріемъ меча; только женъ, и дѣтей, и скотъ и все, что въ городѣ, всю добычу его возьми себѣ, и пользуйся добычею враговъ твоихъ, которыхъ предалъ тебѣ Господь Богъ твой; такъ поступай со всѣми городами, которые отъ тебя весьма далеко, которые не изъ числа городовъ народовъ сихъ

---

[1]) Альтруистическія начала въ этическихъ системахъ іудаизма и христіанства. Одесса 1885, стр. 13—15.

(т. е. ближайшихъ). А въ городахъ сихъ народовъ, которыхъ Господь Богъ твой даетъ тебѣ во владѣніе, не оставляй въ живыхъ ни одной души, но предай ихъ заклятію: хеттеевъ, и аммореевъ, и хананеевъ, и ферезеевъ, и евеевъ, и евусеевъ, и гергесеевъ, какъ повелѣлъ тебѣ Господь Богъ твой" (Второз. XX, 13—17). И всѣ эти требованія евреи дѣйствительно приводили въ исполненіе съ буквальною точностію при завоеваніи хананскихъ народовъ (Числ. XXI, 35. XXXVII, 7. 10. Нав. VI, 20. 23. X, 37. 40 и т. д.). Даже и въ личныхъ отношеніяхъ еврея къ иноземцу Моисей по видимому не допускалъ милосердія и снисходительности: „иноземцу, говоритъ онъ, отдавай въ ростъ, а брату твоему не отдавай въ ростъ" (Второз. XXIII, 20).

И не смотря на все это, мы рѣшаемся однако утверждать, что Моисей никогда не узаконялъ ненависти къ иноплеменникамъ. Самая грубая ошибка въ исторической оцѣнкѣ принциповъ и явленій жизни древнихъ народовъ состоитъ въ томъ, что мы хотимъ свести эту жизнь къ условіямъ современной намъ жизни, а не приспособляемъ нашихъ представленій къ давнопрошедшему времени, что мѣрою историческихъ явленій мы дѣлаемъ себя и собственное наше міровоззрѣніе, совсѣмъ забывая о томъ, какъ далеки наши понятія отъ воззрѣній древнихъ народовъ, отдѣленныхъ отъ насъ многими вѣками и даже цѣлыми тысячелѣтіями. Древній еврей представляетъ въ своей жизни и въ воззрѣніяхъ очень много загадочнаго не только для нашего времени; онъ былъ загадкою, можетъ-быть даже еще большею, и для современныхъ ему народовъ, которые, оцѣнивая все только съ своей личной точки зрѣнія, никакъ не могли понять, что̀ собственно составляло основу жизни и вѣрованій еврея, и поэтому часто питали къ нему глубокое отвращеніе. „Каждый народъ, говоритъ Цицеронъ, имѣетъ свои религіозные обряды подобно намъ; но религія евреевъ столь противна величію имперіи, славѣ нашего имени и законамъ республики,

что она внушаетъ намъ отвращеніе“ [1]). Съ неменьшимъ презрѣніемъ относится къ евреямъ историкъ Тацитъ, и также вслѣдствіе непониманія основъ ихъ жизни. „Моисей, говоритъ онъ, далъ своему народу новую религію и установилъ обряды, противные вѣрованіямъ другихъ народовъ. Евреи почитаютъ нечестивымъ все то, что у насъ считается священнымъ, и все, что у насъ запрещено, у нихъ позволено. Многіе постыдные обряды ихъ произошли уже впослѣдствіи по причинѣ развращенія людей, потомучто ихъ храмъ служилъ сборнымъ мѣстомъ для всѣхъ тѣхъ, которые, презирая вѣрованіе предковъ, приносили въ оный свои деньги: вотъ причина виликихъ богатствъ евреевъ“ [2]). Мы нарочно привели эти свидѣтельства Цицерона и Тацита, чтобы показать, какъ трудно было подойти къ истинѣ въ оцѣнкѣ жизни Израиля даже лучшимъ изъ римлянъ, прилагавшимъ здѣсь точку зрѣнія собственнаго національнаго міровоззрѣнія и вѣрившимъ всякимъ вымысламъ объ евреяхъ, въ родѣ напр. того, что они боготворятъ ословъ, спасшихъ ихъ въ пустынѣ отъ жажды; все не римское было для нихъ непонятнымъ и поэтому казалось имъ чѣмъ-то грубымъ, дикимъ и даже прямо отвратительнымъ. Ошибка и позднѣйшихъ изслѣдователей исторіи древняго Израиля также состоитъ въ томъ, что они руководятся новѣйшими воззрѣніями и видятъ національную нетерпимость тамъ, гдѣ нужно видѣть нетерпимость религіозную, вѣроисповѣдную; а разница здѣсь вовсе не маловажная: для еврея язычники вовсе не были какою-то низшею породою людей, низшими сравнительно съ нимъ существами, которыя не заслуживаютъ того, чтобы къ нимъ относиться почеловѣчески; еврей обязывался закономъ смотрѣть на язычниковъ, какъ на представителей лжи, не-

---

[1]) Pro Flacco, § 23; см. *Капефигъ*, Философическая исторія іудеевъ; Спб. 1837; I, стр. 52.

[2]) Histor., lib. V; см. *Капефигъ*, тамъ же, стр. 54—55.

честія и идолослуженія, и поэтому долженъ былъ оберегать себя отъ ихъ развращающаго вліянія. Древній еврей жилъ исключительно только религіей; къ этой религіи у него сводились всѣ стороны жизни,—и нравственность, и обязанности гражданскія, и международныя отношенія. Если мы отрѣшимся отъ этой религіозной точки, то для насъ все будетъ казаться въ жизни древняго Израиля или непонятнымъ или же грубо-первобытнымъ; тогда даже и закланіе напр. невинныхъ животныхъ при жертвѣ будетъ казаться проявленіемъ дикости и жестокости.

Когда говорятъ, что ненависть къ иноплеменникамъ составляетъ характеристическую черту міровоззрѣнія древняго Израиля, то при этомъ очевидно дѣлается сопоставленіе евреевъ съ другими народами древности: выходитъ такъ, что послѣдніе далеко не были столь враждебно настроенными по отношенію къ другимъ народамъ, какъ Израильтяне. Но это уже прямая клевета на богоизбранный народъ. Взглядъ древнихъ евреевъ на иноплеменниковъ несомнѣнно былъ выше, чѣмъ взгядъ даже грековъ и римлянъ,—этихъ представителей древней дохристіанской культуры. Извѣстно, что они не возвысились даже до идеи единства человѣческаго рода: по ихъ мнѣнію, каждый народъ является аборигеномъ обитаемой имъ страны и имѣетъ своего особаго родоначальника. Изъ всѣхъ народовъ, думали они, только греки и римляне способны къ высшему духовному совершенствованію, только они составляютъ перлъ земнаго творенія, только они одни—богоподобныя существа; а всѣ другіе народы уже самою природою обдѣлены высшими духовными способностями и предназначены быть только варварами, т. е. особою низшею породою людей. Подобное предубѣжденіе раздѣляли даже самые великіе умы классической древности; по взгляду напр. Платона высшія духовныя силы человѣческой природы проявляются только въ коренномъ населеніи Греціи, и именно въ двухъ передовыхъ сословіяхъ государства—правителяхъ и воинахъ, а все пришлое населе-

ніе и рабы изъ покоренныхъ народовъ не достойны ни довѣрія, ни гуманнаго отношенія со стороны природнаго грека; а Аристотель прямо сравниваетъ покоренныхъ рабовъ съ домашнимъ скотомъ; по его мнѣнію, прирожденная порочность и дурныя наклонности рабовъ не могутъ быть уничтожены или по крайней мѣрѣ ослаблены никакими облагораживающими вліяніями, никакимъ образованіемъ, которое для нихъ не только безполезно, но и положительно вредно. Если уже Сократъ каждодневно благодарилъ боговъ за то, что они сотворили его человѣкомъ, а не звѣремъ, грекомъ, а не варваромъ, то что сказать вообще про грековъ? Извѣстно далѣе, съ какимъ трудомъ удавалось иноплеменникамъ добиться правъ римскаго гражданства даже во времена имперіи.

Напротивъ еврейскій народъ во взглядѣ на иноземцевъ по необходимости долженъ былъ исходить изъ ученія откровенія о происхожденіи всего человѣческаго рода отъ одной четы; всѣ люди—братья между собою по крови, такъ какъ всѣ они произошли по благословенію Божію (Быт. I, 28. IX, 1) отъ однихъ прародителей (Быт. X гл.): это вѣрованіе, выраженное въ первыхъ строкахъ священной Библіи, было постоянно присуще древнему Израилю; апостолъ Павелъ только повторяетъ это вѣрованіе, когда въ своей рѣчи къ язычникамъ считаетъ всѣхъ людей происшедшими отъ одной крови и одинаково призванными къ высшему духовному развитію и познанію: „отъ одной крови, говоритъ онъ, Богъ произвелъ родъ человѣческій для обитанія по всему лицу земли,... дабы они искали Бога, не ощутятъ ли Его и не найдутъ ли, хотя Онъ и недалеко отъ каждаго изъ насъ“ (Дѣян. XVII, 26. 27). Откровеніе постоянно внушало еврею мысль, что природа всѣхъ людей одинакова и что слѣдовательно еврейскій народъ вовсе не имѣлъ права предъявлять притязанія на какія либо особенныя природныя преимущества предъ другими народами. Мы не отрицаемъ того, что евреи, особенно въ позднѣйшій періодъ своей

исторіи, склонны были иногда смотрѣть на иноплеменниковъ, какъ на существъ низшихъ сравнительно съ собою; но это не значитъ, что и законъ былъ на сторонѣ ихъ, что и онъ считалъ еврейскій народъ помимо его религіознаго предназначенія какимъ-то особеннымъ любимцемъ небесъ и перломъ въ средѣ остальнаго человѣчества. Во всякомъ случаѣ нетерпимость Израиля къ ханаанскимъ народамъ объясняется иными причинами, а не тѣмъ, что евреи считали ихъ низшими сравнительно съ собою тварями.

Преимущество Израиля предъ другими народами, по ученію Моисея, состоитъ не въ томъ, что онъ какъ бы отъ природы надѣленъ высшими духовными силами и дарами, а въ томъ, что Богъ предназначилъ его быть носителемъ и хранителемъ богооткровенной истины и сдѣлалъ его своимъ возлюбленнымъ сыномъ. Но и это великое и чрезвычайное преимущество не должно было надмѣвать евреевъ, ибо оно было дѣломъ тунѣ дарованной милости Божіей, а не слѣдствіемъ личныхъ заслугъ еврейскаго народа. Моисей всячески старается убѣдить свой народъ въ томъ, что самъ по себѣ онъ вовсе не выше другихъ народовъ и что въ усыновленіи его Богомъ онъ долженъ видѣть только безконечность всемогущества и благости Господа, Который, не смотря на нечестіе и жестоковыйность Израиля, сдѣлалъ его хранителемъ откровенія и Своимъ первороднымъ сыномъ. Вся книга Второзаконія написана какъ бы съ единственною цѣлію, чтобы сопоставить величіе Бога съ ничтожествомъ самого Израиля, которому нѣтъ почти иного наименованія въ устахъ Моисея, кромѣ названія „жестоковыйный“ (Исх. XXXII, 9. XXXIV, 9. Второз. IX, 13. 27 и т. д.). „Когда будетъ изгонять ихъ (хананеевъ) Господь, Богъ твой, отъ лица твоего, — увѣщеваетъ законодатель народъ свой, — то не говори въ сердцѣ твоемъ, что за праведность мою привелъ меня Господь овладѣть сею доброю землею, и что за нечестіе народовъ сихъ Господь изгоняетъ ихъ отъ лица твоего; не за праведность твою и не за пра-

воту сердца твоего идешь ты наслѣдовать землю ихъ, но за нечестіе и беззаконія народовъ сихъ; Господь, Богъ твой, изгоняетъ ихъ отъ лица твоего, и дабы исполнить слово, которымъ клялся Господь отцамъ твоимъ Аврааму, Исааку и Іакову; посему знай нынѣ, что не за праведность твою Господь, Богъ твой, даетъ тебѣ овладѣть сею доброю землею, — ибо ты народъ жестоковыйный. Помни, не забудь, сколько ты раздражалъ Господа, Бога твоего, въ пустынѣ“ (Второз. IX, 4—7). И дѣйствительно, всѣ событія въ исторіи еврейскаго народа по выходѣ изъ Египта располагались провидѣніемъ Божіимъ такимъ образомъ, чтобы Израиль могъ видѣть всюду только крѣпкую десницу Іеговы, а не надмѣвался горделивою мечтою, будто Господь возлюбилъ его за то, что онъ лучше всѣхъ остальныхъ народовъ. Особенно знаменательными въ этомъ случаѣ являются два событія изъ исторіи странствованія евреевъ по пустынѣ. Когда израильтяне, послѣ освобожденія отъ египетскаго рабства, послѣ великихъ знаменій и чудесъ, явленныхъ на пути къ Синаю, слили себѣ золотаго тельца, Господь сказалъ Моисею: „не удерживай Меня, и Я истреблю ихъ и изглажу ихъ изъ поднебесной, а отъ тебя произведу народъ, который будетъ сильнѣе и многочисленнѣе ихъ“ (Второз. IX, 14. Исх. XXXII, 10). То же самое Господь повторилъ Моисею при возмущеніи евреевъ въ Кадесъ-Варни послѣ осмотра земли ханаанской (Числ. XIV, 12). Слѣдовательно, еврейскому народу прямо внушалась мысль, что его мѣсто можетъ занять и другой народъ, который также будетъ возлюбленнымъ избранникомъ Божіимъ, если только онъ окажется вѣрнымъ хранителемъ ввѣреннаго ему откровенія.

Отношенія еврейскаго народа къ иноплеменникамъ всецѣло опредѣлялись тою религіозною миссіей, къ которой онъ былъ предназначенъ. Призванный быть служителемъ единаго истиннаго Бога и хранителемъ Его откровенія, Израиль обязывался всячески ограждать себя отъ соприкосновенія съ чужеземными па-

родами, чтобы они не соблазнили его забыть Богомъ данный законъ и пойти въ слѣдъ языческихъ боговъ. При своей непреодолимой склонности — перенимать у язычниковъ грѣховные обычаи и вѣрованія—евреи очень легко могли подчиниться вліянію хананскихъ народовъ; поэтому для сохраненія богооткровенной истины они должны были или прогонять отъ себя хананеевъ (Числ. XXXIII, 52), или же истреблять ихъ. О чувствѣ ненависти и злобной настроенности противъ иноплеменниковъ здѣсь не можетъ быть и рѣчи [1]); вѣдь не чувствомъ же ненависти руководится наше христіанское государство, когда осуждаетъ опасныхъ сектантовъ (въ родѣ напр. скопцевъ) на изгнаніе изъ своего общества. Что евреи истребляли чужеземцевъ, часто имъ невѣдомыхъ, не по чувству ненависти, а для охраненія только себя отъ ихъ опаснаго вліянія, объ этомъ постоянно говорится въ законодательныхъ книгахъ Моисея. „Въ городахъ сихъ народовъ, которыхъ Господь Богъ твой даетъ тебѣ во владѣніе, не оставляй въ живыхъ ни одной души, дабы они не научили васъ дѣлать такія же мерзости, какія они дѣлаютъ для боговъ своихъ, и дабы вы не грѣшили предъ Господомъ Богомъ вашимъ (Втор. XX, 16. 18. Ср. Исх. XXIII. 33. Числ. XXXI, 16 — 17. Втор. XII, 30. VII, 4.). Имѣя въ виду только эту опасность со стороны языческихъ народовъ, Моисей находитъ возможнымъ допустить снисходительное отношеніе къ идумеянамъ, моавитянамъ и аммонитянамъ (Второз. II, 4. 5. 9. 19); здѣсь конечно имѣла значеніе близкая родственная связь этихъ народовъ съ Израилемъ. на что́ указываетъ и самъ Моисей (Втор. XXIII, 7); но во всякомъ

---

[1]) **Выраженіе: «враждуйте съ мадіанитянами» (Числ. XXV, 17) нужно понимать въ смыслѣ повелѣнія — тѣснить и гнать враговъ, а не ненавидѣть ихъ въ сердцѣ; глаголъ צָרַר (угнетать) имѣетъ чисто конкретное значеніе и происходитъ отъ слова צַר—тѣсный, узкій.**

случаѣ законодатель руководился здѣсь главнымъ образомъ тѣмъ соображеніемъ, что эти народы не могли представлять для Израиля особенной опасности въ религіозномъ отношеніи, такъ какъ потомки Исава (идумеи) и Лота (аммонитяне и моавитяне) не успѣли еще такъ далеко уклониться отъ богооткровенной истины, какъ прочіе народы. Далѣе, Моисей позволяетъ Израилю заключать миръ съ тѣми народами, которые, вслѣдствіе своей отдаленности отъ израильтянъ, не могли вступать съ ними въ постоянныя сношенія и склонять ихъ къ своимъ языческимъ вѣрованіемъ: „когда ты подойдешь къ городу, чтобы завоеватъ его, предложи ему миръ; если онъ согласится на миръ съ тобою и отворитъ тебѣ ворота, то весь народъ, который найдется въ немъ, будетъ платить тебѣ дань и служить тебѣ;... такъ поступай со всѣми городами, которые отъ тебя весьма далеко“ (Втор. XX, 10—11. 15; Ср. I. Нав. IX гл.). Такимъ образомъ еврейскій народъ долженъ былъ истреблять иноплеменниковъ не по чувству личной злобы и вражды, которой онъ не могъ питать къ народамъ, часто совсѣмъ ему невѣдомымъ, а единственно только для огражденія себя отъ пагубнаго вліянія язычниковъ и для охраненія ввѣренной ему Богомъ истины въ возможной чистотѣ и неповрежденности.

Это будетъ еще болѣе очевиднымъ, если мы примемъ во вниманіе, что въ законодательныхъ книгахъ Моисея дѣло истребленія ханаанскихъ народовъ приписывается собственно не Израилю, а самому Богу: еврейскій народъ есть только видимое орудіе въ рукахъ Іеговы, само по себѣ слабое и ничтожное; онъ слѣпо исполнялъ лишь велѣніе Господа, а вовсе не руководился чувствомъ личной вражды и непріязни. Законъ постоянно внѣдрялъ въ сознаніе Израиля мысль, что собственно не онъ, а самъ Богъ поражаетъ и истребляетъ язычниковъ. „Ужасъ Мой, говоритъ Господь, пошлю предъ тобою, и въ смущеніи приведу всякій народъ, къ которому ты придешь, и буду обращать къ тебѣ тылъ всѣхъ враговъ твоихъ; мало по малу буду

прогонять ихъ отъ тебя, доколѣ ты не размножишься и не возьмешь во владѣніе земли сей (Исх. XXIII, 27. 30). Знай нынѣ, что Господь, Богъ твой, идетъ предъ тобою, какъ огонь поядающій: Онъ будетъ истреблять ихъ и низлагать ихъ предъ тобою (Второз. IX, 3). Господь, Богъ вашъ, идетъ предъ вами; Онъ будетъ сражаться за васъ“ (Второз. I, 30; ср. Второз. II, 24. 25. III, 3. 22. VII, 22—24. VIII, 20 и т. д.). Очень характерно выраженіе, употребленное въ книгѣ Числъ: „и сказалъ Моисей народу, говоря: вооружите изъ себя людей на войну, чтобы они пошли противъ мадіанитянъ совершить *мщеніе Господне* надъ мадіанитянами“ (XXXI, 3). Война израильтянъ съ ханаанскими народами была именно мщеніемъ и войною самого Господа, Который, для сохраненія истиннаго богопочтенія въ человѣческомъ родѣ, долженъ былъ употреблять тѣ же чрезвычайныя мѣры, къ какимъ прибѣгаетъ и врачъ, отсѣкающій пораженый членъ ради спасенія цѣлаго организма. Вотъ почему Моисей вовсе не старается пробудить въ евреяхъ духъ храбрости и воинской отваги; въ дѣлѣ истребленія враждебныхъ народовъ они должны были играть лишь самую второстепенную роль; чѣмъ въ меньшемъ числѣ они будутъ участвовать въ войнѣ, тѣмъ очевиднѣе будетъ дѣйствіе всемощной десницы Божіей. „Господь, Богъ вашъ, говоритъ Моисей, идетъ съ вами, чтобы сразиться за васъ съ врагами вашими и спасти васъ. Надзиратели же пусть объявятъ народу, говоря: кто построилъ новый домъ и не обновилъ его, тотъ пусть идетъ и возвратится въ домъ свой, дабы не умеръ на сраженіи, и другой не обновилъ его; и кто насадилъ виноградникъ и не пользовался имъ, тотъ пусть идетъ и возвратится въ домъ свой, дабы не умеръ на сраженіи, и другой не воспользовался имъ; и кто обручился съ женою и не взялъ ея, тотъ пусть идетъ и возвратится въ домъ свой, дабы не умеръ на сраженіи, и другой не взялъ ея. И еще объявятъ надзиратели и скажутъ: кто боязливъ и малодушенъ, тотъ пусть идетъ и воз-

вратится въ домъ свой, дабы онъ не сдѣлалъ робкими сердца братьевъ его, какъ его сердце“ (Второз. XX, 4—8). Кромѣ того отъ участія въ войнѣ освобождался всякій новобрачный въ теченіе перваго года супружеской жизни (Второз. XXII, 5). Можно ли говорить послѣ этого, что Моисей старался воспитать свой народъ въ ненависти и непримиримой враждѣ къ иноплеменикамъ? Израильтяне сами, можно сказать, были не столько участниками или дѣйствующими лицами, сколько зрителями и свидѣтелями совершающихся великихъ дѣлъ Божіихъ; поэтому истребленіе хананскихъ народовъ не даетъ намъ даже права дѣлать какіе бы то ни было выводы касательно отношенія израильтянъ къ иноплеменникамъ: оно служитъ единственно только выраженіемъ гнѣва самого Іеговы на сыновъ беззаконія, которые въ своемъ нечестіи дошли до того, что не только не подавали никакой надежды на свое исправленіе, но даже способны были искоренить истинное богопочтеніе и въ единственномъ хранителѣ откровенія—Израилѣ.

Сознаемся, что для нашего пониманія и эти доказательства какъ будто еще не вполнѣ очевидны; въ мысли все еще остается вопросъ: какъ же можно говорить, что еврею не заповѣдывалось ненавидѣть врага, когда въ законѣ встрѣчаются постоянныя напоминанія Израилю о томъ, чтобы онъ поражалъ, истреблялъ и прогонялъ иновѣрцевъ? Наша логика никакъ не можетъ согласиться съ тою мыслію, что истребленіе цѣлыхъ народовъ можетъ вызываться не ненавистью, а чѣмъ то другимъ. А между тѣмъ эта мысль находитъ оправданіе въ очевидномъ историческомъ фактѣ. Отношеніе еврейскаго народа къ иноплеменникамъ было полнымъ отображеніемъ отношенія Бога къ самому Израилю. Избранной народъ въ силу своего высокаго предназначенія былъ возлюбленнымъ и первороднымъ сыномъ Іеговы; но съ какою строгостію Господь наказываетъ этого первороднаго сына за малѣйшее ослушаніе Своей волѣ? Онъ караетъ не только лично виновника, но и

его дѣтей и внуковъ даже до четвертаго рода (Исх. XXXIV, 7. Числ. XIV, 18); Онъ поражаетъ и истребляетъ за всякое нарушеніе закона, за всякое противленіе Своей волѣ: истребляетъ за служеніе идоламъ (Исх. XX, 5. 6. XXII, 20), истребляетъ за неблагоговѣйное отношеніе къ святынѣ (Исх. XXX, 33. 38. Лев. VII. 20. 21. X, 2), истребляетъ за несоблюденіе закона о субботѣ (Исх. XXXI, 14. 15. XXXV, 2), истребляетъ и поражаетъ смертію за ропотъ, за суевѣріе, волшебство, однимъ словомъ — почти за всякое нечестіе и грѣхъ (Лев. XX гл. и др.). Путь евреевъ отъ Египта къ Ханаану былъ поистинѣ скорбнымъ путемъ,—скорбнымъ не по лишеніямъ и трудностямъ странствованія, а по тѣмъ страшнымъ наказаніямъ, какими Господь смирялъ Свой возлюбленный и жестоковыйный народъ; Онъ поражалъ его и губительною язвою (Числ. XI, 33), и огнемъ (Числ. XI, 1. XVI, 35), и ядовитыми змѣями (Числ. XXI, 6), и поглощеніемъ разверзшеюся землею (Числ. XVI, 32), поражалъ не единицами и сотнями, а цѣлыми тысячами и десятками тысячъ (Числ. XVI, 49. XXV, 9). А осужденіе на смерть въ пустынѣ за возмущеніе въ Кадесъ-Варни всѣхъ, имѣющихъ свыше 20 лѣтъ, (Числ. XIV, 29), — развѣ это также не истребленіе цѣлаго поколѣнія народа? И что особенно замѣчательно, Господь такъ тяжело караетъ даже Своихъ особыхъ избранниковъ, стоявшихъ во главѣ всего народа, и именно—Моисея, Аарона и Маріамну (Числ. XII, 10. XX, 12). Но еще бо́льшими карами и наказаніями угрожаетъ Господь Своему народу въ томъ случаѣ, если онъ впадетъ въ нечестіе послѣ поселенія въ землѣ ханаанской. Всѣ бѣдствія, которыя испытали ханаанскіе народы, должны показаться почти ничтожными въ сравненіи съ тѣми наказаніями, которыми Господь обѣщаетъ обуздать Свой народъ въ случаѣ его уклоненія отъ закона. „Если вы, говоритъ Господь, презрите Мои постановленія, и если душа ваша возгнушается Моими законами, такъ что вы не будете исполнять всѣхъ заповѣдей Моихъ, нарушивши завѣтъ Мой,

то и Я поступлю съ вами такъ: обращу лице Мое на васъ, и падете предъ врагами вашими, и будутъ господствовать надъ вами непріятели ваши, и побѣжите, когда никто не гонится за вами. Если и при всемъ томъ не послушаете Меня, то Я всемеро увеличу наказаніе за грѣхи ваши, и сломлю городое упорство ваше, и небо ваше сдѣлаю, какъ желѣзо, и землю вашу, какъ мѣдь. Если же и послѣ сего пойдете противъ Меня и не захотите слушать Меня, то Я прибавлю вамъ ударовъ всемеро за грѣхи ваши"; но и это еще не конецъ наказанія: Господь обѣщается увеличить бѣдствія еще и еще всемеро, пока Израиль не будетъ разсѣянъ между народами и земля его окончательно не опустѣетъ (Лев. XXVI, 14—33; ср. Второз. XXVIII, 15—68). Такимъ образомъ, и по вѣрованію ветхозавѣтнаго еврея, Іегова есть Богъ справедливый и нелицепріятный; посему „во всякомъ народѣ боящійся Бога и поступающій по правдѣ (напр. Раавъ, Іовъ, Руѳь) пріятенъ Ему" (Дѣян. X, 35), точно также какъ и всякій богоотступникъ, къ какой бы народности онъ ни принадлежалъ, нетерпимъ въ очахъ Божіихъ. Господь одинаково справедливъ въ отношеніи ко всѣмъ людямъ и народамъ; въ видахъ охраненія богооткровенной истины Онъ предназначилъ къ истребленію хананеевъ, потомучто они по предвѣдѣнію Божію не только не способны къ истинному богопознанію, но могутъ уничтожить его даже и въ средѣ самого Израиля; но въ то же время Господь угрожаетъ и избранному народу тѣмъ же истребленіемъ, если только онъ уклонится отъ закона и вступитъ на путь язычниковъ.

Наконецъ въ Моисеевыхъ книгахъ мы встрѣчаемъ даже такія постановленія, которыя обязываютъ израильтянъ относиться и къ своимъ единоплеменникамъ, въ случаѣ нарушенія ими воли Божіей, столь же строго и нетерпимо, какъ и къ иноземцамъ. Еврей не долженъ былъ щадить и своего собрата, если онъ отступитъ отъ закона, не долженъ былъ щадить даже самыхъ близкихъ людей — жену, брата, дѣтей и т. д.;

законъ предоставлялъ всѣмъ израильтянамъ право истреблять за богоотступничество не только отдѣльныхъ лицъ, но и цѣлые города. При горѣ Синаѣ, когда евреи слили себѣ золотаго тельца, левиты получили такое повелѣніе: „возложите каждый свой мечъ на бедро свое, пройдите по стану отъ воротъ до воротъ и обратно, и убивайте каждый брата своего, каждый друга своего, каждый ближняго своего“ (Исх. XXXII, 27); и въ силу этого повелѣнія левиты умертвили въ одинъ день около трехъ тысячъ человѣкъ. А вотъ и еще болѣе суровое требованіе закона, которое при томъ же имѣетъ значеніе не временное и случайное, а постоянное. „Если будетъ уговаривать тебя тайно братъ твой, или сынъ твой, или дочь твоя, или жена на лонѣ твоемъ, или другъ твой, который для тебя, какъ душа твоя, говоря: „пойдемъ и будемъ служить богамъ инымъ, которыхъ не зналъ ты и отцы твои“, то не соглашайся съ нимъ, и не слушай его; и да не пощадитъ его глазъ твой, не жалѣй его и не прикрывай его, но убей его; твоя рука прежде всѣхъ должна быть на немъ. Если услышишь о какомъ либо изъ городовъ твоихъ, которые Господь, Богъ твой, даетъ тебѣ для жительства, что появились въ немъ нечестивые люди изъ среды тебя и соблазнили жителей города ихъ, говоря: „пойдемъ и будемъ служить богамъ инымъ, которыхъ вы не знали“,—то ты разыщи, изслѣдуй и хорошо разспроси; и если это точная правда, что случилась мерзость сія среди тебя, порази жителей того города остріемъ меча, предай заклятію его и все, что въ немъ, и скотъ его порази остріемъ меча; всю же добычу его собери на средину площади его, и сожги огнемъ городъ и всю добычу его во всесожженіе Господу, Богу твоему, и да будетъ онъ вѣчно въ развалинахъ, не должно никогда вновь созидать его“ (Втор. XIII, 6—16).

Не очевидно ли отсюда, что ветхозавѣтный законъ дѣлалъ различіе не между израильтяниномъ и чужеземцемъ, какъ таковыми, а между исполнителемъ

воли Іеговы и нарушителемъ ея? Если Израилю предписывалось истреблять чужеземцевъ, обитавшихъ въ ханаанской землѣ, то суть дѣла здѣсь не въ томъ, что эти чужеземцы были врагами *Израиля*; дѣло здѣсь не въ различіи національностей, а въ различіи богопочтенія. Можно пожалуй еще допустить, что законъ возбуждалъ въ еврейскомъ народѣ ненависть противъ враговъ *Божіихъ*, враговъ откровенной истины, разумѣя однако при этомъ подъ именемъ враговъ какъ язычниковъ, такъ и нечестивыхъ израильтянъ, и соединяя съ словомъ „ненависть" такой же условный смыслъ, какой оно имѣетъ въ изреченіи Христа Спасителя: „если кто приходитъ ко Мнѣ, и не возненавидитъ отца своего и матери, тотъ не можетъ быть Моимъ ученикомъ" (Лук. XIV, 26). Но говорить, что съ духомъ Моисеева законодательства совершенно согласна цитуемая Господомъ заповѣдь: „ненавидь врага *твоего*", значитъ по нашему мнѣнію возводить клевету на богооткровенный законъ.

Не чувство ненависти въ отношеніи къ иноплеменникамъ узаконялъ Моисей и въ томъ случаѣ, когда давалъ повелѣніе Израилю не забывать обидъ, причиненныхъ ему нѣкоторыми изъ ханаанскихъ народовъ. Оправданіе международной мести видятъ въ слѣдующихъ словахъ Моисея: „помни, какъ поступилъ съ тобою Амаликъ на пути, когда вы шли изъ Египта: какъ онъ встрѣтилъ тебя на пути и побилъ сзади тебя всѣхъ ослабѣвшихъ, когда ты усталъ и утомился, и не побоялся онъ Бога; итакъ, когда Господь Богъ твой успокоитъ тебя отъ всѣхъ враговъ твоихъ со всѣхъ сторонъ, на землѣ, которую Господь Богъ твой даетъ тебѣ въ удѣлъ, чтобъ овладѣть ею, изгладь память Амалика изъ поднебесной; не забудь" (Второз. XXV, 17—19). Но согласно и этому повелѣнію Израиль долженъ явиться мстителемъ не за себя, а за Бога, за попраніе закона не только божескаго, но и человѣческаго: Амаликъ проявилъ высшую степень нравственнаго паденія, когда не пощадилъ даже сла-

быхъ и утомившихся отъ пути странниковъ и „не побоялся Бога“, поэтому память его и должна быть изглажена изъ поднебесной. Кромѣ того у Моисея и здѣсь конечная цѣль была опять таки та, чтобы предупредить всѣми мѣрами общеніе и дружбу евреевъ съ амаликитянами, столь опасными для Израиля въ религіозномъ отношеніи вслѣдствіе своей близости къ обѣтованной землѣ. Если бы въ самомъ дѣлѣ Моисей оправдывалъ здѣсь месть по отношенію къ врагамъ-иноплеменникамъ, то не долженъ ли онъ былъ допустить эту месть и въ отношеніи къ египтянамъ, отъ которыхъ евреямъ пришлось вытерпѣть гораздо больше, чѣмъ отъ амаликитянъ? И однако Моисей совсѣмъ не допускаетъ такой мести: „не гнушайся, говоритъ онъ, египтяниномъ, ибо ты былъ пришельцемъ въ землѣ его; дѣти, которыя у нихъ родятся, въ третьемъ поколѣніи могутъ войти въ общество Господне“ (Второз. XXIII, 7. 8). Причину такого благосклоннаго отношенія законодателя къ злѣйшимъ притѣснителямъ Израиля нужно видѣть конечно въ томъ, что съ выходомъ евреевъ въ землю ханаанскую египтяне не могли представлять для нихъ опасности въ дѣлѣ сохраненія истиннаго богопочтенія. Замѣчательно, что даже и тѣ толковники нагорной проповѣди, которые стараются во что бы то ни стало подъискать цитату Господа о ненависти ко врагу въ Моисеевомъ законѣ, не рѣшаются иногда отрицать того, что „яснаго повелѣнія ненавидѣть врага-иноплеменника нельзя найти въ ветхомъ завѣтѣ и что указаніе на Второз. XXV, 17—19, гдѣ повелѣвается истреблять амаликитянъ, не относится къ дѣлу, такъ какъ здѣсь рѣчь идетъ объ особенномъ случаѣ божественнаго мщенія и чрезвычайнаго наказанія Божія“ [1]).

Національная ненависть, какъ извѣстно, проявляется не только въ отношеніи къ цѣлому народу, но и къ каждой отдѣльной личности изъ этого народа; непри-

[1]) *Achelis*, Bergpredigt, стр. 180.

миримый врагъ иноземецъ остается презрѣннымъ врагомъ для ненавидящей его націи даже и тогда, когда онъ въ силу какихъ либо обстоятельствъ долженъ жить въ странѣ презирающаго народа; кромѣ положенія забитаго и загнаннаго раба онъ ни на что не можетъ разсчитывать. Но какъ далеки постановленія Моисея касательно всѣхъ пришельцевъ, поселившихся въ средѣ Израиля, отъ узаконенія ненависти и враждебной настроенности! Въ этихъ постановленіяхъ столько снисходительности и человѣчности, что едва ли у какихъ нибудь другихъ древнихъ народовъ, даже самыхъ развитыхъ, можно встрѣтить подобное же отношеніе къ иноплеменнымъ поселенцамъ. По Моисееву закону, пришелецъ долженъ быть для израильтянъ предметомъ такой же заботливости, милосердія и благотворительности, какъ и всѣ бѣдные, вдовы и сироты изъ евреевъ. „Пришельца не обижай и не притѣсняй его: вы знаете душу пришельца, потому что сами были пришельцами въ землѣ египетской" (Исх. XXIII, 9), — подобнаго рода заповѣдь десятки разъ повторяется въ ветхозавѣтныхъ законодательныхъ книгахъ [1]). Моисей заповѣдуетъ въ отношеніи къ пришельцамъ изъ иноплеменниковъ даже нѣчто большее, чѣмъ милосердіе и братскую снисходительность; какъ и въ отношеніи къ единовѣрцамъ онъ требуетъ высшей степени любви къ нимъ, возможной для человѣка: „пришлецъ, поселившійся у васъ, да будетъ для васъ то же, что туземецъ вашъ: люби его, какъ себя; ибо и вы были пришельцами въ землѣ египетской" (Лев. XIX, 34). Однимъ изъ основныхъ побужденій для такого братскаго отношенія къ иноплеменному поселенцу должна служить любовь къ нему самого Іеговы; ибо и Онъ „любитъ пришельца и даетъ ему хлѣбъ и одежду" (Второз. X, 18. 19). Всѣ эти заповѣди не были одною только мертвою буквою закона: пришелецъ, поселившійся въ средѣ Израиля,

---

[1]) Исх. XXII, 21. Лев. XIX, 10. 73. XXIII, 22. XXV, 6. Второз. XXIV, 14. 17—20. XXVI, 11—12 и т. д.

дѣйствительно пользовался въ теократическомъ государствѣ почти тѣми же правами и преимуществами, какъ и природный житель. Моисей установилъ, чтобы и для туземца израильтянина и для пришельца былъ одинъ законъ (Исх. XII, 49), одинъ судъ (Лев. XXIV, 22), одинъ уставъ и одни права: „для васъ, общество Господне, и для пришельца, живущаго у васъ, уставъ одинъ, уставъ вѣчный въ роды ваши; что вы, то и пришелецъ да будетъ предъ Господомъ; законъ одинъ и одни права да будутъ для васъ и для пришельца, живущаго у васъ" (Числ. XV, 15. 16).

Наконецъ Моисей рѣшительно защищаетъ даже права личности всякаго плѣннаго, обращеннаго въ состоянiе рабства. По требованiю закона господинъ, ударившiй своего раба и повредившiй ему глазъ или зубъ, обязанъ былъ отпустить его на волю за причиненный вредъ (Исх. XXI, 26. 27). Или вотъ еще постановленiе касательно плѣнной женщины: „Когда выйдешь на войну противъ враговъ твоихъ, и Господь Богъ твой предастъ ихъ въ руки твои, и возьмешь ихъ въ плѣнъ, и увидишь между плѣнными женщину, красивую видомъ, и полюбишь ее, и захочешь взять ее себѣ въ жену, то приведи ее въ домъ свой, и пусть она острижетъ голову свою и обрѣжетъ ногти свои, и сниметъ съ себя плѣнническую одежду свою, и живетъ въ домѣ твоемъ, и оплакиваетъ отца своего и матерь свою въ продолженiе мѣсяца; и послѣ того ты можешь войти къ ней и сдѣлаться ея мужемъ, и она будетъ твоею женою; если же она послѣ не понравится тебѣ, то отпусти ее, куда она захочетъ, но не продавай ее за серебро и не обращай ее въ рабство, потому что ты смирилъ ее" (Второз. XXI, 10—14). Защита правъ плѣннаго простирается въ Моисеевомъ законодательствѣ до того, что тамъ есть прямое запрещенiе выдавать раба прежнему господину, если онъ убѣжитъ отъ него къ другому (Второз. XXIV, 15—16). Всѣ эти постановленiя даже въ христiанскихъ государствахъ въ сравнительно не очень давнее время

могли бы показаться для большинства слишкомъ гуманными и снисходительными. А про древнихъ грековъ и римлянъ нечего и говорить: тамъ рабъ-иноплеменникъ былъ только имущественной вещью, даже менѣе цѣнною, чѣмъ домашній скотъ; по древнему римскому закону за убійство вола во время пашни присуждалось наказаніе смертію, а за убійство раба не опредѣлялось никакого наказанія.

Правда, многія изъ указанныхъ нами постановленій Моисея о пришельцахъ имѣютъ въ виду только тѣхъ изъ нихъ, которые вступили въ общество Господне и приняли обрѣзаніе (Исх. XII, 48—49). Но уже и самое принятіе иноземца въ общество народа Божія свидѣтельствуетъ о томъ, что ветхозавѣтный законъ вовсе не относился къ иноплеменникамъ, какъ къ презрѣнному отребію человѣческаго рода. Такъ какъ религія составляла основу и сущность всей жизни Израиля, то принятіе иноземца въ теократическое государство и допущеніе его до обрѣзанія имѣло не меньшее значеніе, чѣмъ дарованіе въ нашихъ напр. государствахъ правъ гражданскихъ, образовательныхъ, имущественныхъ и т. д.

Прилукеръ, желая представить Моисеево законодательство чуждымъ всякаго альтруизма, сводитъ заповѣдь Моисея о любви къ пришельцу къ нѣкоторому эгоизму. „Ясно, говоритъ онъ, что пришельца надобно любить не потому, что онъ самъ по себѣ человѣкъ же, созданный по образу и подобію Божію, что онъ нашъ ближній, нашъ братъ, а потому лишь, что израильтяне сами когда-то находились въ его положеніи, слѣдовательно изъ-за рефлективнаго, отраженнаго сострадания къ самимъ себѣ. Это не проповѣдъ, такъ сказать, принципіальной любви, а лишь практическая, житейская, обиходная мораль, съ которой пожалуй каждый вправѣ и не согласиться“ [1]). Но это — или игра въ слова, или же полное непониманіе сущности любви и

[1]) Альтруистич. Начала, стр. 13.

состраданія: сожалѣть другаго человѣкъ только и можетъ въ томъ случаѣ, когда онъ понимаетъ несчастіе своего ближняго, когда онъ самъ на себѣ въ той или иной мѣрѣ испыталъ тяжесть извѣстнаго положенія. Вотъ почему апостольскій соборъ въ Іерусалимѣ сущность нравственныхъ отношеній къ ближнему выразилъ въ слѣдующихъ словахъ: „не дѣлай другимъ того, чего не желаешь себѣ“ (Дѣян. XV, 20). Вотъ почему и Христосъ Спаситель мѣрою любви къ другому считаетъ любовь къ самому себѣ; и едва ли кто рѣшится сказать, что Господь всю любовь къ ближнему сводилъ только къ рефлективной, отраженной любви къ самому себѣ.

Повторяемъ, что Моисей никогда не узаконялъ и не могъ узаконять ненависти къ иноплеменнику. Цитуемая Господомъ заповѣдь—„ненавидь врага твоего“ [1]) есть принципъ позднѣйшаго іудейства, которое такъ много вытерпѣло отъ иноземныхъ народовъ и такъ ожесточилось противъ нихъ, что считало ненависть по отношенію къ нимъ вполнѣ законною и естественною. Іудей posлѣплѣнный никакъ не могъ помириться съ тѣмъ, что онъ,—избранникъ Божій,—сдѣлался рабомъ и плѣнникомъ языческихъ народовъ; чѣмъ больше онъ терпѣлъ отъ иноземнаго владычества, чѣмъ больше видѣлъ со стороны иноземцевъ презрѣнія къ себѣ, тѣмъ сильнѣе говорила въ немъ гордость оскорбленнаго самолюбія, тѣмъ ненавистнѣе смотрѣлъ онъ на иноплеменниковъ. Все, что Господь обѣщалъ древнимъ евреямъ только подъ условіемъ всецѣлаго послушанія Его волѣ (Второз. XXVI, 18. 19. XXVIII, 1 и др.),—все это позднѣйшій іудей сталъ считать своимъ неотъемлемымъ и исконнымъ правомъ: онъ—избранникъ Божій, потомучто онъ лучшій во всемъ человѣческомъ родѣ, потомучто онъ отъ самаго сотворенія міра пред-

---

[1]) Мы пока допускаемъ неосновательное предположеніе, что подъ именемъ врага здѣсь разумѣется врагъ не личный, а національный.

назначенъ быть перломъ всѣхъ земныхъ тварей. Памятники іудейской литературы, относящіеся ко временамъ греческаго и римскаго владычества надъ Іудеей, не оставляютъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ этой горделивой самомнительности современнаго Христу іудейства. Съ особенною опредѣленностію эта похвальба іудея своимъ превосходствомъ надъ всѣми остальными народами выражается въ апокрифической „книгѣ Юбилеевъ“ (или „Маломъ Бытіи“), написанной около временъ Іисуса Христа. По разсказу этой книги Господь еще при самомъ твореніи міра обращается къ ангеламъ съ слѣдующими словами: „вотъ Я выдѣлю Себѣ народъ изъ среды всѣхъ народовъ, чтобы и онъ (вмѣстѣ съ ангелами) праздновалъ субботу; и Я освящу его для Себя, какъ собственный народъ, и благословлю его, подобно тому какъ Я освятилъ день субботній и посвятилъ его Себѣ. Я избралъ сѣмя Іакова изъ числа всѣхъ тѣхъ, которыхъ Я сотворилъ, и написалъ его Себѣ перворожденнымъ сыномъ, и освятилъ его для Себя навсегда и навѣчно“ [1]). Даже самое твореніе міра, по словамъ автора книги Юбилеевъ, является прообразомъ освященія и предъизбранія сѣмени Іакова: въ шесть дней было сотворено двадцать два рода произведеній, а они указывали на двадцать двѣ преемственныхъ генераціи патріарховъ отъ Адама до Іакова; и затѣмъ, какъ послѣ созданія міра былъ освященъ седьмой день, такъ и послѣ двадцати двухъ генерацій патріарховъ былъ благословленъ и освященъ Іаковъ [2]). Всѣ законы, данные чрезъ Моисея, и особенно законы о субботѣ, обрѣзаніи, пасхѣ и т. д., составляютъ одно изъ высочайшихъ преимуществъ исключительно одного только Израиля: „Богъ освятилъ не всѣхъ людей и не всѣ народы праздновать въ седьмой день субботу,

---

[1]) **Кн. Юбил. 2 гл.; Апокрифы ветхаго завѣта, вып. 2-й; свящ.** *А. Смирнова*; **Казань 1894; стр. 60.**

[2]) **Кн. Юбил. 2 гл.**

а только Израиля; его только Онъ благословилъ—ѣсть, и пить, и праздновать въ сей день субботу на землѣ" [1]). Какъ вѣчный избранникъ и первородный сынъ Божій, еврейскій народъ управляется непосредственно самимъ Богомъ. Напротивъ всѣ языческіе народы, какъ сыны Веліара, находятся въ полномъ подчиненіи злымъ духамъ, которые все далѣе и далѣе отчуждаютъ ихъ отъ Бога [2]); они порочны и отвержены Богомъ уже въ лицѣ своихъ родоначальниковъ. Авторъ книги Юбилеевъ, вопреки прямому повелѣнію Моисея (Второз. II, 4. 5. 9. 19), съ крайнею враждебностію относится даже къ родственнымъ Израилю народамъ — идумеянамъ, какъ потомкамъ вѣроломнаго Исава, аммонитянамъ и моавитянамъ, какъ сынамъ величайшаго изъ беззаконій, и предсказываетъ имъ или вѣчное рабство или полное истребленіе, подобно содомлянамъ. Онъ рѣшается даже передѣлывать въ желательномъ для себя смыслѣ тѣ слова св. Писанія, въ которыхъ говорится о преобладаніи иноплеменниковъ надъ Израилемъ; такъ благословеніе, данное Іаковомъ Исаву (Быт. XXVII, 39—40), въ книгѣ Юбилеевъ измѣнено такъ: „если ты сдѣлаешься великимъ и стряхнешь ярмо Іакова съ выи своей, то совершишь смертный грѣхъ, и все твое сѣмя будетъ истреблено подъ небомъ" [3]). Поэтому авторъ названнаго апокрифа оправдываетъ всякое насиліе и неправду въ отношеніи къ язычникамъ со стороны Израиля; поступокъ напр. Симеона и Левія съ сихемлянами, глубоко возмутившій патріарха Іакова (Быт. XXIV, 39. XLIX, 5—7), для автора книги Юбилеевъ есть поступокъ вполнѣ законный и справедливый.

Подобное же восхваленіе Израиля и крайнее униженіе всѣхъ иноплеменниковъ можно видѣть и въ апокрифической книгѣ Еноха, написанной за полтора вѣка

---

[1]) Кн. Юбил. 2 и 15 гл.

[2]) Кн. Юбил. 15 гл.

[3]) Кн. Юбил. 26 гл.; ср. 15, 16 и 37 гл.

до Рождества Христова; для автора ея всѣ язычники суть хищные звѣри, которые за притѣсненіе Израиля предназначены къ страшнымъ бѣдствіямъ и къ позорному рабству; придетъ нѣкогда день, и „всѣ дикіе звѣри земные и всѣ хищныя птицы небесныя (язычники) падутъ ницъ, и будутъ воздавать честь овцамъ (сынамъ Израиля), и будутъ умолять ихъ и повиноваться имъ въ каждомъ словѣ“ [1]). А между тѣмъ авторъ книги Еноха былъ выразителемъ самыхъ высокихъ нравственныхъ понятій своего времени и имѣлъ очень мало общаго съ книжниками и фарисеями, которые въ ожесточеніи противъ враговъ своего народа естественно должны были доходить до большихъ крайностей. Да и что говорить про книжниковъ и фарисеевъ, когда даже такіе лучшіе представители современнаго Христу іудейства, какъ Филонъ и Гиллелъ, говорили объ Израилѣ, что онъ—краса всего разумнаго творенія на землѣ, что и весь міръ не достоинъ его. Нетерпимость іудеевъ во времена Христа ко всѣмъ, кто не принадлежалъ къ ихъ обществу, простиралась до того, что они даже братьевъ своихъ по крови — самарянъ гнушались какъ нечистыхъ животныхъ. Всякая благожелательность по отношенію къ кому либо изъ иноземцевъ со стороны іудея едва ли не считалась прямо преступною. Можетъ быть Ювеналъ нисколько не преувеличиваетъ, говоря объ іудеѣ своего времени, что онъ никому не уступитъ дороги, кромѣ единовѣрца, и не укажетъ необрѣзанному пути къ источнику, котораго онъ ищетъ. Если Тацитъ крайне односторонне судитъ о Моисеевомъ законѣ, съ которымъ знакомъ былъ только по наслышкѣ, то едва ли онъ слишкомъ далекъ отъ истины, когда говоритъ о современныхъ ему іудеяхъ, что они „питаютъ непримиримую ненависть къ прочимъ народамъ; они ни за что не захотятъ раздѣлить съ чужеземцемъ пищи или ложа; несмотря на

---

[1]) «Книга Еноха», священника А. Смирнова; Казань 1888; гл. 90; стр. 445—446.

испорченность нравовъ, они воздерживаются отъ женщинъ, непринадлежащихъ къ ихъ племени; между ними же нѣтъ ничего запрещеннаго" [1]). Мудрость язычниковъ, по воззрѣнію позднѣйшаго іудейства, есть только путь къ гибели, поэтому еврей, который учитъ своего ребенка погречески. такъ же достоинъ проклятія, какъ если бы онъ держалъ свиней. Съ другой стороны откровенное ученіе, которое ввѣрено богоизбранному народу, есть достояніе исключительно только его одного; „кто учитъ невѣрныхъ закону, тотъ преступаетъ ясныя слова заповѣди: ибо Господь повелѣлъ Іакову (т. е. іудеямъ, а не язычникамъ) знать законъ" [2]). Блаж. Іеронимъ дѣйствительно разсказываетъ, что учитель-еврей, который занимался съ нимъ еврейскимъ языкомъ, боялся своихъ единовѣрцевъ, какъ второй Никодимъ.

Да едва ли кто и будетъ сомнѣваться въ томъ, что современные Христу іудеи и особенно ихъ руководители—фарисеи и книжники считали ненависть къ своимъ притѣснителямъ - иноплеменникамъ чувствомъ вполнѣ законнымъ; они слишкомъ много вынесли обидъ, притѣсненій и оскорбленій со стороны своихъ побѣдителей, чтобы въ ихъ сердцѣ могло остаться мѣсто благожелательности и братской снисходительности къ иноземцамъ. Авторъ 3-й книги Ездры выражаетъ лишь общія чувства всѣхъ іудеевъ своего времени, когда влагаетъ въ уста льва (Мессіи) слѣдующія слова, обращенныя къ орлу (Риму): „слушай, что̀ я буду говорить тебѣ, и что скажетъ тебѣ Всевышній. Ты судилъ землю не по правдѣ: ты утѣснялъ кроткихъ, обижалъ миролюбивыхъ, любилъ лжецовъ, раззорялъ жилища тѣхъ, которые приносили пользу, и разрушалъ стѣны тѣхъ, которые не дѣлали тебѣ вреда. И воззрѣлъ Всевышній на времена гордыни,—и вотъ они кончились, и испол-

---

[1]) *Капефигъ,* Философич. исторія іудеевъ, Спб. 1837; ч. I, стр. 55.

[2]) *Гейки,* Жизнь и ученіе І. Христа, Москва 1893, вып. I, стр. 75.

нилась мѣра злодѣйствъ ея. Поэтому исчезни ты, орелъ, съ страшными крыльями твоими, съ гнусными перьями твоими, съ злыми головами твоими, съ жестокими когтями твоими и со всѣмъ негоднымъ тѣломъ твоимъ, чтобы отдохнула вся земля и освободилась отъ твоего насилія, и надѣялась на судъ и милосердіе своего Создателя“ (XI, 38—46). А что̀ въ народѣ было только затаеннымъ чувствомъ, то въ устахъ книжниковъ и фарисеевъ, принявшихъ на себя задачу противодѣйствовать язычеству всѣми мѣрами, могло получить видъ прямаго предписанія и узаконенія. Въ талмудѣ сохранилось не мало подобныхъ предписаній; тамъ дѣлается прямое различіе между израильтяниномъ, какъ ближнимъ, и между язычникомъ, какъ врагомъ, который не заслуживаетъ человѣчнаго отношенія. Изъ многочисленныхъ мѣстъ подобнаго рода Lightfoot приводитъ слѣдующее: „язычникамъ, съ которыми у насъ нѣтъ войны, а также пастухамъ мелкаго скота и другимъ подобнаго же рода, не нужно причинять смерти, но однако запрещается и освобождать ихъ отъ смерти, если имъ угрожаетъ опасность. Если напр. іудей увидитъ кого нибудь изъ нихъ упавшимъ въ море, то никоимъ образомъ не долженъ спасать его; ибо написано: „не возставай на кровь ближняго твоего“; а этотъ—не ближній“ [1]). Какъ понимаютъ талмудисты постановленія Моисеева закона объ отношеніи израильтянъ къ иноплеменникамъ, можно видѣть даже и изъ вышеприведенныхъ нами словъ Прилукера; воспитавшійся на талмудическихъ писаніяхъ, этотъ современный еврей-раціоналистъ не можетъ иначе смотрѣть на Моисеевъ законъ, какъ только глазами талмудистовъ, и поэтому навязываетъ ему заповѣди раввиновъ о полной нетерпимости къ иноземцамъ.

Но для насъ важно доказать главнымъ образомъ не то, что современные Христу фарисеи и книжники оправдывали и дозволяли ненависть къ врагамъ-иноплеменникамъ. Какъ мы уже замѣтили, Господь въ

[1]) Horae hebr., стр. 286.

разсматриваемыхъ стихахъ нагорной проповѣди подъ именемъ врага разумѣетъ не непріятеля-чужеземца, не врага родины и цѣлаго народа, а врага личнаго; слѣдовательно вопросъ у насъ долженъ быть въ томъ, могли ли фарисеи дѣйствительно узаконять ненависть къ личному врагу. Но этотъ вопросъ отчасти уже предрѣшенъ въ предшествующей главѣ: если фарисеи дозволяли месть по отношенію къ врагу, если они оправдывали отплату обидчику окомъ за око и зубомъ за зубъ, то слѣдовательно они и чувство ненависти къ личному врагу признавали вполнѣ согласнымъ съ требованіями Моисеева закона. И все, что сообщаютъ намъ Евангелія объ этихъ лицемѣрныхъ святошахъ, вполнѣ согласуется съ такимъ выводомъ. Достаточно здѣсь только припомнить начертанный Христомъ Спасителемъ въ извѣстной притчѣ образъ фарисея съ молитвой на устахъ: „Боже, благодарю Тебя, что я не таковъ, какъ прочіе люди, грабители, обидчики, прелюбодѣи, или какъ этотъ мытарь!“ (Лук. XVIII, 11). Сколько здѣсь выражается глубокаго презрѣнія со стороны фарисея ко всѣмъ тѣмъ, которыхъ онъ считалъ стоящими ниже себя въ нравственномъ отношеніи! Съ какимъ пренебреженіемъ смотритъ онъ на несчастнаго мытаря, и не потому, что онъ врагъ и обидчикъ его, а потому только, что онъ — мытарь, а не фарисей! Если же книжники и фарисеи такъ относились къ людямъ, которые вовсе не были ихъ врагами, то можно ли допустить, что они могли снисходительно относиться къ дѣйствительному врагу, причинившему имъ вредъ и обиду, и не оправдывать чувства вражды въ отношеніи къ нимъ?

Нельзя обойти молчаніемъ того, что даже еврейскіе ученые, какъ напр. Вюнше, считаютъ невозможнымъ подъискать какой либо другой источникъ, изъ котораго Спаситель могъ бы заимствовать слова—„ненавидь врага твоего“, кромѣ ученія книжниковъ и фарисеевъ. „Такъ какъ приведенное изреченіе, говоритъ названный ученый, совсѣмъ нельзя найти въ ветхомъ

завѣтѣ и оно не можетъ быть даже выведено здравою логикою ни изъ одного изъ постановленій Моисея,—ибо даже и тѣ опредѣленія закона, которыя по видимому оправдываютъ суровость по отношенію къ чужеземнымъ народамъ, никогда не истолковываются въ такомъ смыслѣ, а скорѣе должны разсматриваться какъ постановленія, вызванныя временными обстоятельствами, и посему должны быть строго отдѣляемы отъ нравственнаго закона,—то кто же послѣ этого далъ такую заповѣдь? Конечно никто иной, какъ только представители фарисейской секты, противъ которыхъ Іисусъ направляетъ и вообще Свою рѣчь въ настоящемъ отдѣлѣ нагорной проповѣди. Можетъ быть мы имѣемъ слѣды подобнаго ученія въ Aboda Sara (талмудическомъ трактатѣ), гдѣ говорится: „Р. Абугу училъ предъ р. Іохананомъ: идолопоклонниковъ и пастуховъ мелкаго скота (которые разсматриваются здѣсь какъ воры, такъ какъ они пасутъ свои стада на чужихъ пастбищахъ) не спасай отъ опасности, но и не вовлекай въ нее. Но клеветниковъ и людей вѣроломныхъ (не исключая и единовѣрцевъ) вовлекай въ опасность и не выручай изъ нея". Поэтому и въ одной мишнѣ (на трактатъ Taanith) говорится: позволительно, сказалъ р. Нахманъ баръ-Ицгакъ, ненавидѣть жестоковыйныхъ и безстыдныхъ" [1]).

Иному пожалуй покажется, что мы какъ бы намѣренно стараемся во что бы то ни стало унизить нравственныя понятія книжниковъ и фарисеевъ? Но кто же будетъ отрицать, что они въ значительной мѣрѣ утратили истинное пониманіе сущности ветхозавѣтнаго откровенія и все свое вниманіе сосредоточили исключительно только на мелочныхъ правилахъ жизни, вслѣдствіе чего ихъ нравоученіе получило значеніе обиходной морали, отрѣшенной отъ всего идеальнаго? Но и при всемъ этомъ они все же не были отсталыми по своимъ нравственнымъ понятіямъ сравнительно съ самыми лучшими представителями язычества; вѣдь даже Со-

---

[1]) Neue Beiträge z. Erläuter. d. Evang., стр. 67.

кратъ, этотъ колоссъ въ языческомъ мірѣ, и колоссъ именно по своимъ этическимъ понятіямъ, не пошелъ дальше проповѣди о ненависти ко врагу; вѣдь и онъ говорилъ, что добродѣтель состоитъ въ томъ, чтобы „побѣждать друга благодѣяніемъ, а врага злодѣяніемъ".

Такимъ образомъ и въ разсматриваемыхъ стихахъ нагорной проповѣди Господь отвергаетъ и осуждаетъ не древній законъ Моисея, а фарисейское пониманіе его. Насколько заповѣдь фарисеевъ касательно отношенія ко врагамъ ограниченна, низменна и груба, настолько же идеально возвышенна новая заповѣдь Господа. У христіанина не должно быть враговъ и недруговъ; для его любящаго сердца всѣ должны быть дорогими друзьями и братьями. Христосъ призываетъ Своихъ послѣдователей не къ прощенію только врага, не къ забвенію лишь причиненныхъ имъ несправедливостей и обидъ; нѣтъ, Онъ требуетъ большаго: любите, говоритъ Онъ, враговъ вашихъ, благословляйте проклинающихъ васъ, творите добро ненавидящимъ васъ и молитесь за обижающихъ и гонящихъ васъ. Безмѣрная высота этихъ требованій заставляла многихъ сомнѣваться въ практической приложимости ихъ и даже прямо отрицать ихъ значеніе: человѣкъ слишкомъ эгоистиченъ по своей природѣ и слишкомъ ограниченъ въ дѣлѣ нравственнаго развитія, чтобы онъ могъ совсѣмъ отрѣшиться отъ самолюбія и заставить себя сдѣлаться другомъ недруга и благодѣтелемъ врага. Стало быть дѣло выходитъ повидимому такъ, что заповѣдь Господа, разсматриваемая какъ принципъ жизни и нравственной дѣятельности, въ сущности имѣетъ не больше достоинства и значенія, чѣмъ заповѣдь фарисеевъ; сколько бы человѣку ни проповѣдывали о любви ко врагу, онъ все равно будетъ руководиться въ жизни иными, противоположными принципами, т. е. принципами, высказанными книжниками и фарисеями, которые, дозволивъ ненависть ко врагу, выразили будто-бы въ этомъ естественный и постоянно дѣйствующій законъ человѣческой жизни.

Есть два вида любви [1]), между которыми есть существенное различіе. Одна любовь это та, когда человѣкъ чувствуетъ глубокое сердечное влеченіе къ своему ближнему благодаря тому, что видитъ въ немъ извѣстнаго рода достоинства, находитъ въ немъ нѣкоторое отображеніе своихъ идеаловъ. Подобнаго рода любовь есть какъ бы сродство душъ. Она непремѣнно предполагаетъ нѣкоторую долю уваженія, хотя бы и подсказаннаго пристрастіемъ, къ умственнымъ, нравственнымъ или какимъ бы то ни было достоинствамъ любимаго существа: безъ нѣкоторой доли, такъ сказать, преклоненія предъ другимъ лицомъ такая любовь не мыслима. Но есть еще любовь инаго рода, именно — любовь жалостью, какъ выразился нашъ знаменитый писатель Ѳ. М. Достоевскій. Жалостливою любовью можно любить помимо уваженія къ нравственнымъ достоинствамъ человѣка, можно любить того, кто своимъ въ какомъ бы то ни было отношеніи несчастнымъ положеніемъ возбуждаетъ въ насъ чувство жалости, состраданія и соучастія. Въ той или иной мѣрѣ эта жалостливая любовь знакома каждому человѣку, сохранившему въ себѣ искру свѣта Божія и нравственнаго чувства. Наше состраданіе къ горькой участи бѣдняковъ и обездоленныхъ судьбою есть именно любовь такого рода. Вотъ такою-то жалостливою любовію и можно любить врага. Его озлобленіе и враждебная настроенность, не только унижающія его и ведущія къ духовной гибели, но и лишающія спокойствія духа и благодушества, могутъ возбуждать въ сердцѣ истиннаго христіанина искреннее сожалѣніе о немъ, подобно тому, какъ голодный нищій можетъ вызывать состраданіе и соучастіе своимъ бѣдственнымъ положеніемъ. А это сожалѣніе и есть признакъ любви, желающей исправленія врага, его нравственнаго подъема и возрастанія.

---

[1]) Мы позволяемъ повторить здѣсь то, что уже высказано нами въ брошюрѣ — «Нагорная проповѣдь І. Христа», стр. 118—120.

И Моисей заповѣдуетъ эту жалостливую любовь. Онъ всегда и всюду, и въ нравственныхъ заповѣдяхъ, и въ гражданскихъ постановленіяхъ, обращается къ чувству состраданія человѣка. Нищій, сирота, вдова и пришелецъ, — вотъ на кого онъ указываетъ прежде всего, когда говоритъ о милосердіи и состраданіи; и это потому, что именно эти страждущіе и обремененные могутъ скорѣе всего вызвать чувство соучастія и жалостливой любви къ себѣ. Такое же состраданіе и нѣкоторую долю жалостливой любви онъ хочетъ пробудить въ сынахъ своего народа и по отношенію ко врагу, когда заповѣдуетъ не оставлять его безъ помощи и поддержки, если онъ находится въ трудныхъ обстоятельствахъ или терпитъ какую нибудь потерю (Исх. XXIII, 4—5).

Для правильнаго пониманія заповѣди Господа о любви ко врагамъ нужно еще имѣть въ виду, что эта заповѣдь, какъ и Моисеевъ законъ, вовсе не исключаетъ мудрой и благожелательной строгости въ отношеніи къ озлобившемуся врагу. Идеаломъ человѣческой любви Спаситель выставляетъ любовь Отца Своего небеснаго, который посылаетъ и лучи солнца и дождь одинаково на праведныхъ и неправедныхъ; какъ существо безпредѣльно благое, Богъ „любитъ все существующее и ничѣмъ не гнушается, что̀ сотворилъ, ибо Онъ и не создалъ бы, если бы что̀ ненавидѣлъ“ (Прем. XI, 25). Но божественная любовь никогда не бываетъ безъ мудрости и справедливости, и поэтому Богъ не только милуетъ злыхъ, но и угрожаетъ и наказываетъ ихъ, частію въ силу свойствъ своей божественной правды, частію для исправленія самаго нечестивца и частію для блага человѣческаго общества. Въ св. Писаніи рядомъ съ божественною любовію указывается и гнѣвъ Божій, который *открывается съ небесе на всякое нечестіе и неправду человѣковъ, содержащихъ истину въ неправдѣ* (Рим. I, 18). То же самое нужно сказать отчасти и о любви человѣческой; до какого бы совершенства въ любви человѣкъ ни достигъ, онъ не можетъ не дѣлать

нѣкотораго различія между ближнимъ, нравственно безупречнымъ, и между ожесточившимся въ злобѣ врагомъ, который способенъ только осмѣять проявленія милосердія и безграничнаго снисхожденія къ нему. Вѣдь и Христосъ не всегда благословляетъ тѣхъ, кто заслужилъ проклятіе (Мѳ. XXV, 41); и апостолъ Павелъ высказываетъ горькое слово первосвященнику (Дѣян. XXIII, 3) и произноситъ анаѳему на тѣхъ, кто извращаетъ ученіе Христа (Гал. I, 8); а апостолъ Іоаннъ прямо запрещаетъ даже молиться за согрѣшающихъ „къ смерти“ (1 Іоан. V, 16) и принимать въ домъ или привѣтствовать тѣхъ, кто не приноситъ истиннаго ученія Христа (2 Іоан. I, 10). Слѣдовательно и по евангельскому ученію можно не всегда благословлять врага, молиться за него и дѣлать ему одно только пріятное; для христіанина обязательно только, чтобы онъ во всѣхъ своихъ отношеніяхъ какъ къ ближнему, такъ и ко врагу, руководился не чувствомъ злобы, а любовію и благожелательностію. Но и Моисей никогда не оправдывалъ злобнаго отношенія ко врагу; онъ только требовалъ, чтобы евреи не доходили до индифферентнаго отношенія къ проявленіямъ крайняго нечестія и къ попранію божественной истины; благожелай всѣмъ, говоритъ онъ, но такъ, чтобы истина откровенія и нравственная правда была дороже для тебя, чѣмъ самый близкій другъ. Различіе между ученикомъ Христа и подзаконнымъ праведникомъ не столько въ душевной настроенности, сколько во внѣшнемъ проявленіи ея, которое неизбѣжно видоизмѣняется сообразно съ духомъ времени и историческими обстоятельствами.

IX.

Въ предшествующихъ главахъ мы старались доказать, что Христосъ Спаситель въ заповѣдяхъ, запрещающихъ напрасный гнѣвъ, похотливый взглядъ на женщину, брачный разводъ и т. д., дѣйствительно является исполнителемъ Моисеева закона: Онъ ни въ

іотѣ, ни въ единой чертѣ не нарушаетъ его. Но въ такомъ случаѣ въ чемъ же заключается превосходство евангельскаго нравоученія сравнительно съ ветхозавѣтнымъ закономъ? Можемъ ли мы говорить послѣ этого, что Спаситель возвѣстилъ человѣчеству нравственный законъ высшій и совершеннѣйшій сравнительно съ закономъ Моисея? Если Христосъ повторяетъ только заповѣди древняго закона, то значеніе Его, какъ законодателя и нравоучителя, повидимому сводится только къ тому, что Онъ понялъ и истолковалъ древній законъ согласно его истинному смыслу и указалъ въ немъ тѣ идеальныя стороны, которыхъ іудейство и тѣмъ болѣе фарисейство не замѣчало въ немъ, но которыя ему всегда были присущи.

Сопоставленіе и сличеніе частныхъ и отдѣльныхъ заповѣдей Христа съ предписаніями Моисеева закона по нашему мнѣнію есть самый ненадежный путь къ выясненію сравнительнаго совершенства евангельскаго нравоученія предъ ветхозавѣтнымъ. Сущность дѣла здѣсь вовсе не въ большей или меньшей цѣнности и высотѣ отдѣльныхъ нравственныхъ требованій. Люби Бога и ближняго, не враждуй, не мсти, не блуди даже и въ мысляхъ, — всѣ эти и подобныя имъ заповѣди высказываются не въ Евангеліи только, и даже не только въ законѣ Моисея, но отчасти и въ Ведахъ, и въ ученіи Зороастра, и въ Талмудѣ, и въ Коранѣ. Чтобы уяснить себѣ высоту евангельскаго нравоученія сравнительно съ моралью какъ естественныхъ религій, такъ и ветхозавѣтнаго откровеннаго закона, нужно обратить вниманіе не на отдѣльныя заповѣди этого нравоученія, а на самую сущность его, на его конечныя цѣли, на мотивы нравственной дѣятельности и т. д.

Святой апостолъ Павелъ съ необычайною точностію выражаетъ отношеніе евангельскаго нравоученія къ ветхозавѣтному, когда называетъ первое закономъ свободы, сыновства Богу и зрѣлости, а второй—закономъ воспитанія или дѣтоводительства. „Законъ (Моисеевъ), говоритъ онъ, былъ для насъ дѣтоводителемъ

ко Христу, дабы намъ оправдаться вѣрою. По пришествіи же вѣры, мы уже не подъ руководствомъ дѣтоводителя. Ибо вы всѣ сыны Божіи по вѣрѣ во Христа Іисуса. Наслѣдникъ, доколѣ въ дѣтствѣ, ничѣмъ не отличается отъ раба, хотя и господинъ всего. Онъ подчиненъ попечителямъ и приставникамъ до срока, отцемъ назначеннаго. Такъ и мы, доколѣ были въ дѣтствѣ, были порабощены вещественнымъ началамъ міра. Но когда пришла полнота времени, Богъ послалъ Сына Своего (единороднаго), который родился отъ жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконныхъ, дабы намъ получить усыновленіе. А какъ вы сыны, то Богъ послалъ въ сердца ваши Духа Сына Своего, вопіющаго: Авва, Отче! Посему ты уже не рабъ, но сынъ; а если сынъ; то и наслѣдникъ Божій чрезъ Іисуса Христа" (Гал. III, 24—26. IV, 1—7). Въ этихъ словахъ великаго апостола языковъ нужно видѣть не простую только аналогію, не сравненіе ветхозавѣтнаго и евангельскаго нравоученія съ закономъ дѣтоводительства и свободной зрѣлости, а выраженіе самой сущности дѣла. „Богъ дѣйствуетъ по отношенію ко всему человѣчеству, какъ и къ отдѣльнымъ личностямъ, путемъ педагогическаго воспитанія. Исторія есть воспитаніе человѣческаго рода; а нравственный законъ всякаго воспитанія состоитъ въ томъ, чтобы черезъ законъ достигать свободы. Законъ необходимъ для всѣхъ насъ: онъ есть необходимая ступень нравственнаго развитія. Въ св. Писаніи въ одномъ мѣстѣ говорится: „благо человѣку, когда онъ несетъ иго въ юности своей" (Пл. Іер. III, 27). Кто не научился повиноваться, тотъ не научится также и повелѣвать (или лучше—жить по собственной волѣ); у кого не сломлено или не связано своеволіе, тотъ позже не съумѣетъ надлежащимъ образомъ пользоваться и свободой" [1]). Этотъ

---

[1]) *Лютардъ*, Апологія христіанства; перев. Лопухина, Спб. 1892, стр. 350 и 352; ср. *Мартенсенъ*, Христіанское ученіе о нравственности; Спб. 1890, т. I, стр. 239.

основной законъ, опредѣляющій ходъ жизни какъ отдѣльныхъ личностей, такъ и цѣлыхъ обществъ, имѣетъ полное приложеніе и къ исторіи домостроительства Божія о спасеніи людей. Ветхій и новый завѣтъ есть нераздѣльное и непрекращающееся дѣйствіе божественнаго промысла: первый есть періодъ воспитанія, когда человѣкъ нуждался въ попечителѣ и приставникѣ, каковымъ и былъ законъ, а второй — періодъ зрѣлости и свободы, когда искупленный человѣкъ получилъ возможность руководиться во всей своей жизни собственною свободою, управляемою только одною любовію къ своему Господу и Спасителю—Христу (Іоан. XIV, 23). Богъ далъ Моисею такой законъ, который имѣлъ значеніе не самъ по себѣ, помимо отношенія къ Евангелію, а служилъ исторической связью ветхаго завѣта съ новымъ: ибо „законъ служитъ Евангелію и чрезъ себя ведетъ къ свободѣ въ Евангеліи“ [1]).

Изъ опредѣленія Моисеева закона, какъ закона дѣтоводительства, слѣдуетъ, что ветхозавѣтное нравоученіе ни въ какомъ случаѣ не можетъ стать въ коренное противорѣчіе съ Евангеліемъ. Всякое разумное воспитаніе поставляетъ для себя ближайшею и основною цѣлію—вкоренить въ душѣ питомца тѣ нравственныя понятія, по которымъ человѣкъ долженъ жить и дѣйствовать и въ зрѣломъ возрастѣ; періодъ воспитанія есть періодъ пріобрѣтенія навыка въ тѣхъ самыхъ добродѣтеляхъ, которыя сохраняютъ полную силу обязательности для человѣка и послѣ того, какъ онъ выйдетъ изъ-подъ опеки попечителей и приставниковъ. Въ самомъ дѣлѣ, можетъ ли человѣкъ въ періодъ зрѣлости и свободнаго самоопредѣленія руководиться принципомъ воздаянія добромъ за зло, если онъ воспитался на совсѣмъ иныхъ нравственныхъ понятіяхъ, если въ періодъ дѣтства ему постоянно внушалась мысль, что онъ въ правѣ платить обидой за обиду и ненавидѣть врага? И христіанинъ, вышедшій

---

[1]) *Лютардъ*, Апологія, стр. 351.

изъ-подъ воспитательной опеки закона, не можетъ не руководиться въ своей жизни и дѣятельности тѣми же нравственными заповѣдями, которыя изложены въ ветхозавѣтномъ законѣ, не можетъ или по крайней мѣрѣ не долженъ нарушать прямыхъ требованій сего закона —не убивай, не кради и т. д. Эта полная сила обязательности Моисеева нравственнаго закона для новозавѣтнаго времени и выражается въ словахъ Господа: „не думайте, что Я пришелъ нарушить законъ или пророковъ: не нарушить пришелъ Я, но исполнить. Кто нарушитъ одну изъ заповѣдей сихъ малѣйшихъ и научитъ такъ людей, тотъ малѣйшимъ наречется въ царствѣ небесномъ; а кто сотворитъ и научитъ, тотъ великимъ наречется въ царствѣ небесномъ" (Мат. V, 17. 19). То же самое выражаетъ и апостолъ Павелъ: „итакъ мы уничтожаемъ законъ вѣрою? Никакъ; но законъ утверждаемъ (Римл. III, 31). Законъ святъ, и заповѣдь свята, и праведна и добра" (Рим. VII, 12).

Но въ то же время апостолъ Павелъ имѣлъ полное право сказать: „нынѣ, умерши для закона, которымъ были связаны, мы освободились отъ него, чтобы намъ служить Богу въ обновленіи духа, а не по ветхой буквѣ. Законъ духа жизни во Христѣ Іисусѣ освободилъ меня отъ закона грѣха и смерти" (Рим. VII, 6. VIII, 2). Это не значитъ, что человѣкъ, обновившійся во Христѣ, можетъ и нарушать заповѣди древняго закона, что для него въ Евангеліи открылся такой путь къ праведности, который совсѣмъ расходится съ указаннымъ въ ветхомъ завѣтѣ. Евангеліе вовсе не отмѣнило Моисеева закона, а только вывело человѣка изъ-подъ опеки закона въ состояніе благодати и свободы. Доколѣ человѣкъ усовершается въ нравственныхъ дѣйствіяхъ, до тѣхъ поръ онъ дѣйствительно нуждается въ напоминаніяхъ, что не слѣдуетъ дѣлать того-то и того-то, а что нужно поступать такъ-то и такъ-то; но разъ онъ достигъ способности свободно самоопредѣляться во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ и безъ борьбы преодолѣвать грѣховныя искушенія, для него подобнаго

рода напоминанія становятся совсѣмъ излишними. Пока наприм. человѣкъ не поборолъ въ себѣ плотскаго вожделѣнія, на немъ всегда будетъ тяготѣть ярмо заповѣди закона—„не прелюбодѣйствуй"; но если онъ усовершился въ добродѣтели цѣломудрія, такъ что ему ни мало не угрожаетъ опасность поддаться соблазну, то онъ дѣйствительно, можно сказать, умеръ для заповѣди, запрещающей любодѣяніе: она для него сдѣлалась такимъ же пустымъ звукомъ, какъ для человѣка, не знающаго, что такое праздность, напоминаніе—„не лѣнись". Такимъ образомъ апостолъ Павелъ вовсе не говоритъ того, что человѣкъ подъ благодатію можетъ и не исполнять заповѣдей древняго закона: нѣтъ, по его ученію эти заповѣди и для облагодатствованнаго человѣка сохраняютъ полную силу обязательности, хотя нужда въ нихъ, какъ въ руководственныхъ правилахъ жизни, прекратилась, — прекратилась настолько, насколько грѣхъ потерялъ свою силу надъ нимъ. Поэтому у св. апостола Павла смерть для грѣха и смерть для закона—понятія совершенно синонимичныя (Римл. VI, 2. 11. VII, 4. 6); онъ даже прямо называетъ древній законъ закономъ грѣха (Рим. VIII, 2), потому что этотъ законъ только и можетъ имѣть мѣсто въ состояніи грѣховности, или скорѣе — въ состояніи дѣтства и нравственной незрѣлости (Римл. VI, 14). Отсюда слѣдуетъ, что и въ благодатномъ царствѣ Христа опека закона прекращается только для тѣхъ, кто сталъ выше этого закона, кто совершенно переродился по духу Христову и надъ кѣмъ грѣхъ потерялъ свою власть и силу.

Уже отсюда слѣдуетъ, что ветхозавѣтный законъ въ силу своего педагогическаго значенія есть законъ ограниченный и несовершенный и что по своему достоинству онъ никакъ не можетъ быть сравниваемъ съ евангельскимъ нравоученіемъ. Цѣль воспитанія и цѣль вообще жизни, какъ свободнаго самоопредѣленія, въ существѣ дѣла должна быть одна и та же; если каждый человѣкъ призывается къ посильному осуще-

ствленію заповѣди: люби Бога больше всего и ближняго своего какъ себя самого, то и для всякаго питомца эта же самая заповѣдь является въ извѣстной степени обязательною. Но никто не будетъ утверждать, что и къ дитяти и къ зрѣлому мужу можно предъявлять совершенно одинаковыя моральныя требованія. Законъ, предназначающійся дѣйствовать только въ періодъ воспитанія человѣка, неизбѣжно долженъ быть ограниченнѣе, уже и несовершеннѣе, чѣмъ законъ самостоятельной жизни. Это вытекаетъ уже изъ того, что цѣль, преднамѣчаемая воспитаніемъ, должна быть достигнута и осуществлена въ ограниченный періодъ жизни человѣка и притомъ въ пору его дѣтства и юности, когда духовныя силы не достигаютъ еще полнаго и окончательнаго развитія; а для осуществленія полнаго нравственнаго идеала не достаточно и всей человѣческой жизни на землѣ. Понятно послѣ этого, въ чемъ заключается и самый существенный признакъ ограниченности всякаго воспитательнаго закона: этотъ законъ и по своимъ цѣлямъ и по мотивамъ непремѣнно долженъ приспособляться къ слабымъ силамъ питомца, къ его индивидуальнымъ способностямъ, къ его неразвитости и несовершенству.

Такимъ же характеромъ приспособительности отличается и ветхозавѣтный дѣтоводительный законъ. Онъ былъ данъ не всему человѣчеству, а только народу еврейскому, жизнь котораго подъ вліяніемъ извѣстныхъ событій, природы страны и особеннаго историческаго предназначенія сложилась совсѣмъ иначе, чѣмъ жизнь другихъ народовъ. Кромѣ того синайское законодательство относится къ тому печальному періоду въ жизни евреевъ, когда они только что освободились отъ гражданскаго подчиненія египтянамъ, но не перестали еще быть ихъ рабами по грубымъ понятіямъ и по жестокосердію, когда они не только не способны были руководиться во взаимныхъ отношеніяхъ духомъ любви и милосердія, но на каждомъ шагу нарушали даже самыя элементарныя требованія справедливости. Мои-

сей, давая евреямъ дѣтоводительный законъ, по необходимости долженъ былъ приспособляться и къ національнымъ особенностямъ своего народа, и къ его грубости и жестоковыйности (Мѳ. XIX, 8). Какъ ни возвышенъ этотъ законъ, какъ ни идеальны его требованія въ сравненіи съ моральными понятіями древнихъ языческихъ народовъ, но онъ все же является закономъ одной только націи и притомъ закономъ для извѣстной стадіи въ развитіи этой націи. Этимъ-то характеромъ приспособительности и можно объяснить, почему прозелитизмъ въ еврействѣ, особенно въ ранній періодъ его исторіи, былъ явленіемъ крайне рѣдкимъ и чаще всего вынужденнымъ и почему этотъ прозелитизмъ въ доплѣнный періодъ возможенъ былъ только при отреченіи принимающаго Моисеевъ законъ отъ собственной національности и при сліяніи съ еврействомъ не только по вѣрѣ, но и по языку, обычаямъ, гражданской жизни и т. д. Этимъ же объясняется и то, почему нравственный законъ Моисея подлежалъ постепенному развитію и восполненію: первоначальный законъ, содержащійся въ Пятокнижіи, какъ данный народу грубому и одичавшему въ долговременномъ рабствѣ, у позднѣйшихъ великихъ пророковъ нѣсколько видоизмѣнился и получилъ болѣе возвышенный характеръ. Впрочемъ, говоря все это, мы совсѣмъ не думаемъ выражать того, будто Моисей въ своихъ нравственныхъ требованіяхъ иногда погрѣшалъ и шелъ противъ того, что̀ заповѣдуется въ Евангеліи; ветхозавѣтный законодатель имѣлъ въ виду тотъ же самый нравственный идеалъ, который возвѣщается и въ христіанствѣ, поэтому всѣ прямыя требованія или запрещенія древняго закона ни мало не противорѣчатъ евангельскимъ заповѣдямъ; но иногда Моисей, приспособляясь къ слабымъ нравственнымъ силамъ своего народа, дѣлалъ нѣкоторую уступку его жестокосердію, хотя и никогда не обращалъ ее въ правило и положительное требованіе. Такъ, Моисей признавалъ только моногамическій бракъ, но въ то же время онъ не могъ

высказаться рѣшительно и противъ многоженства, допустивъ (но ничуть не узаконивъ) его, какъ неизбѣжное, хотя и временное зло; точно также древній законъ въ силу своей приспособительности долженъ былъ мириться съ брачнымъ разводомъ, хотя признавалъ бракъ по самому существу нерасторжимымъ.

Напротивъ евангельскій законъ въ отличіе отъ ветхозавѣтнаго съ полнымъ правомъ можетъ носить наименованіе общечеловѣческаго, всемірнаго и вѣчнаго. Въ благодатное царство Христово призываются безъ различія всѣ люди всѣхъ странъ, всѣхъ временъ и всѣхъ народовъ, и каждый членъ этого царства руководится въ своей жизни и дѣятельности единымъ нравственнымъ закономъ, возвѣщеннымъ въ Евангеліи. Но если апостолъ Павелъ говоритъ, что въ благодатномъ царствѣ „нѣтъ ни еллина, ни іудея, ни обрѣзанія, ни необрѣзанія, варвара, скиѳа, раба и свободнаго, но все и во всемъ Христосъ“ (Кол. III, 11), то это не значитъ, что христіанство требуетъ отъ своихъ послѣдователей отреченія отъ всякихъ національныхъ и индивидуальныхъ особенностей и стремится къ полному ихъ обезличенію и подведенію подъ одну мѣрку: въ томъ-то и состоитъ величіе евангельскаго нравоученія, что оно, какъ законъ свободы, можетъ быть основою жизни и дѣятельности для всѣхъ людей при сохраненіи сими послѣдними національности и индивидуальнаго характера. Если въ ветхомъ завѣтѣ самъ законъ отчасти приспособлялся къ народу, то въ христіанствѣ напротивъ каждый вѣрующій своею собственною личностію приспособляется къ Евангелію, осуществляя и выполняя его нравственныя требованія въ мѣру своихъ силъ и дарованій. Поэтому-то у каждаго народа христіанство получаетъ свой особенный характеръ и отпечатокъ, при чемъ сущность Евангелія можетъ оставаться неизмѣнною и неповрежденною.

Далѣе, законъ Моисея, какъ законъ воспитательный, не столько хочетъ указать общіе нравственные принципы, сколько старается опредѣлить каждый шагъ

въ жизни человѣка, каждый его поступокъ. Въ состояніи дѣтства общіе нравственные принципы не вполнѣ достаточны для руководства въ жизни и дѣятельности, потому что они требуютъ извѣстной нравственной и умственной зрѣлости для своего пониманія и исполненія или лучше сказать — умѣнья приложить ихъ къ частнымъ случаямъ жизни: чтобы воспитать человѣка въ полномъ послушаніи и безпрекословномъ повиновеніи нравственному закону, для этого нужны прямыя требованія—дѣлать одно и не дѣлать другаго. Вслѣдствіе этого въ законѣ Моисея частныя правила и предписанія имѣютъ какъ бы болѣе основное и существенное значеніе, чѣмъ общіе принципы нравственной дѣятельности. Въ своемъ нравоученіи законодатель идетъ педагогическимъ путемъ отъ частнаго къ общему, т. е. отъ отдѣльныхъ заповѣдей къ общимъ принципамъ; поэтому подзаконный человѣкъ, стремившійся сообразовать свою жизнь съ требованіями закона, въ своихъ отношеніяхъ напр. къ ближнему руководился не столько общею принципіальною заповѣдію — „люби ближняго, какъ самого себя“, сколько частными требованіями— не убивай, не кради, не злословь и т. д.; высшимъ идеаломъ нравственнаго совершенства была для него только законная праведность или доточное исполненіе всѣхъ частныхъ предписаній закона. Можетъ быть, имѣя въ виду этотъ такъ называемый казуистическій характеръ ветхозавѣтнаго нравоученія, апостолъ Павелъ и усвояетъ ему наименованіе „закона заповѣдей“ (Ефес. II, 15), т. е. закона частныхъ требованій и предписаній, относящихся къ тому или другому случаю въ жизни. Въ связи съ указанною особенностію ветхозавѣтнаго закона стоитъ и другое характеристическое отличіе его: такъ какъ законъ Моисея обнимаетъ собою частные случаи въ жизни и притомъ, какъ мы сказали выше, приспособляется къ силамъ исполнителей, то заповѣди его являются съ одной стороны удобоисполнимыми, а съ другой—безусловно обязательными. Чѣмъ уже и малосодержательнѣе заповѣдь, тѣмъ она легче

для исполненія и тѣмъ труднѣе человѣкъ находитъ оправданіе для себя въ случаѣ ея нарушенія: такъ, требованіе — „не кради“ легче для исполненія, чѣмъ заповѣдь—„не вреди ближнему“, а эта послѣдняя легче, чѣмъ общій нравственный принципъ—„люби ближняго, какъ самого себя“. Такимъ образомъ ветхозавѣтный еврей ничѣмъ не могъ оправдать себя въ случаѣ неисполненія данныхъ ему заповѣдей: онъ былъ обязанъ всецѣлымъ послушаніемъ закону, какъ своему дѣтоводителю и пѣстуну: иго закона было для него поистинѣ игомъ рабства (Гал. V, 1). Но если каждая въ отдѣльности заповѣдь древняго закона должна была казаться ветхозавѣтному человѣку подсильною и удобоисполнимою, то весь законъ въ общей своей совокупности ложился тяжелымъ бременемъ на его совѣсть. Могъ ли въ самомъ дѣлѣ древній еврей достигнуть законной праведности, къ которой онъ стремился, какъ къ конечной цѣли своей нравственной дѣятельности, когда ему въ каждомъ малѣйшемъ поступкѣ приходилось сообразоваться съ прямыми предписаніями закона, когда онъ на каждомъ шагу былъ связанъ требованіями и правилами? Масса всевозможныхъ предписаній и заповѣдей совершенно подавляла его, и онъ при всемъ своемъ желаніи не могъ соблюсти такую осторожность во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ, чтобы предохранить себя отъ нарушенія той или иной заповѣди; но если нарушалась хотя бы и одна заповѣдь, ветхозавѣтный человѣкъ чувствовалъ себя виновнымъ предъ всѣмъ закономъ, потому что и его сознанію была присуща та самая мысль, которую впослѣдствіи высказалъ св. апостолъ Іаковъ: „кто соблюдаетъ весь законъ, и согрѣшитъ въ одномъ чемъ нибудь, тотъ становится виновнымъ во всемъ. Ибо тотъ же, кто сказалъ: не прелюбодѣйствуй, сказалъ: и не убей; посему, если ты не прелюбодѣйствуешь, но убьешь, то ты также преступникъ закона“ (II, 10—11), т. е. преступникъ не одной только частной заповѣди, запрещающей убійство, но всего закона во всей полнотѣ его содержанія. Поэтому за

всякое отступленіе отъ законнаго требованія древній еврей долженъ былъ ожидать для себя и лишенія благоволенія Божія и того или иного наказанія. Такимъ образомъ Моисеевъ законъ былъ поистинѣ великимъ и неудобоносимымъ ярмомъ для Израиля, такъ какъ онъ заставлялъ его страдать на каждомъ шагу отъ сознанія своей виновности предъ Богомъ и невозможности избѣжать нарушенія закона, и это страданіе усугублялось еще болѣе въ виду того, что каждая въ отдѣльности заповѣдь была легка и удобоисполнима, что она не требовала отъ человѣка какихъ либо особенныхъ нравственныхъ подвиговъ.

Въ христіанствѣ напротивъ имѣютъ значеніе не отдѣльныя и частныя заповѣди, а общіе принципы и высшій нравственный идеалъ, къ посильному осуществленію котораго и призывается каждый вѣрующій. „Нравственный законъ получилъ въ Евангеліи совершенно новую форму: это не казуистическія правила, а единый нравственный принципъ; вмѣстѣ съ тѣмъ въ Евангеліи указана и новая цѣль нравственной дѣятельности: праведность здѣсь не есть конечный предѣлъ нравственно-религіозной жизни, а только моментъ въ ней“ [1]). Правда, въ Евангеліи есть и частныя заповѣди; но не въ нихъ поставляется сущность христіанскаго нравоученія: онѣ служатъ только какъ-бы примѣромъ и разъясненіемъ высшаго идеала нравственной жизни. Если бы христіанинъ стремился только къ возможно-точному выполненію этихъ заповѣдей, то онъ всегда оставался бы на точкѣ ветхозавѣтной законной праведности. Христосъ требуетъ большаго; *будите совершени, якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть* (Мѳ. V, 48),—вотъ къ чему призываетъ Господь Своихъ послѣдователей, вотъ въ чемъ полагаетъ для нихъ конецъ и послѣдній предѣлъ нравственнаго совершенствованія. Да это нельзя назвать и предѣ-

---

[1]) *Leonh. Jacob*, Jesu Stellung zum mosaischen Gesetz, Göttingen 1893. стр. 20.

ломъ; скорѣе это безконечность или недостижимый идеалъ, который долженъ только предноситься нашему сознанію, но осуществить который совершенно невозможно хотя и богоподобному, но все же ограниченному человѣку, да и не только ему, но и высшимъ разумнымъ силамъ. Заповѣдь Господа: „будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный“, предъявляется нашему нравственному сознанію не какъ возможный для нашего исполненія законъ, такъ какъ человѣкъ долженъ перестать быть ограниченнымъ человѣкомъ, чтобы вмѣстить въ себѣ безконечное совершенство Божіе; слова эти указываютъ лишь на то, что для христіанскаго совершенствованія нѣтъ нигдѣ конца и предѣла, что всѣ, послѣдовавшіе за Христомъ, призываются къ достиженію такого величія духа, къ такой высотѣ нравственнаго развитія, которая столь же безпредѣльна, какъ безпредѣленъ въ Своихъ совершенствахъ небесный Отецъ. Отсюда открывается та идеальность христіанства и евангельскаго нравоученія, которая отличаетъ его не только отъ всѣхъ языческихъ и естественныхъ религій, но и отъ ветхозавѣтнаго откровенія. Только въ христіанствѣ со всею опредѣленностію указано безмѣрно высокое предназначеніе человѣка; только здѣсь нравственныя заповѣди не заключены въ такія строго опредѣлнные формы, достигнувъ которыхъ человѣку ничего не оставалось бы дѣлать. Но если нравственный идеалъ христіанства недостижимъ и безпредѣленъ, какъ безпредѣльны совершенства Божіи, если Евангеліе не указываетъ для нравственнаго развитія человѣка такихъ границъ, гдѣ бы можно было сказать: „до сего дойдеши и не прейдеши, и здѣсь предѣлъ стремленіямъ твоимъ“ (Іов. XXXVIII, 11), то въ этомъ не недостатокъ и слабая сторона христіанскаго нравоученія, а его высшее достоинство и совершенство. Гдѣ есть развитіе и совершенствованіе, тамъ непремѣнно долженъ быть и идеалъ, всегда предносящійся сознанію человѣка, какъ нѣчто недостижимое, превышающее его естественныя силы и

даже недоступное въ подробностяхъ и деталяхъ его сознанію. Наука, искусство, музыка,—все это живетъ и движется впередъ только предносящимся сознанію идеаломъ; отнимите напр. этотъ идеалъ у художника, и онъ превратится въ простаго ремесленника, онъ перестанетъ быть тѣмъ истиннымъ художникомъ, въ которомъ горитъ искра Божія, творящая художественные образы. Нѣкоторые думаютъ, будто возвышеніе христіанскаго нравственнаго закона на степень недостижимаго идеала служитъ причиною того, что нравственныя заповѣди Евангелія остаются для большинства мертвою буквою; имъ кажется, будто самъ человѣкъ въ своемъ излишнемъ и неразумномъ рвеніи къ возвышенію евангельскаго нравственнаго закона, принесеннаго съ неба на землю Христомъ, придалъ этому закону идеальный характеръ и какъ бы удалилъ его опять съ земли на небо, такъ что полное осуществленіе его стало казаться человѣку невозможнымъ и недостижимымъ, а слѣдовательно и не безусловно обязательнымъ; а въ этомъ-то человѣкъ и сталъ будто бы находить себѣ оправданіе въ случаяхъ противорѣчія между своею жизнію и требованіями Евангелія. Но наша жизнь далека отъ заповѣдей Христа вовсе не отъ того, что мы какъ бы запуганы идеальною высотою ихъ или же лицемѣрно оправдываемъ себя слабостью и ничтожествомъ человѣческой природы въ сравненіи съ недосягаемымъ величіемъ нравственныхъ идеаловъ христіанства, а отъ того, что наше сердце чаще всего оказывается худо воздѣланною почвою, на которой сѣмена евангельскаго ученія если и даютъ плоды, то самые ничтожные. Христосъ принесъ намъ Свое божественное ученіе съ неба на землю, но не отнялъ у него небеснаго величія, не подчинилъ его закону міра сего, съ которымъ мы такъ сжились и съ точки зрѣнія котораго такъ часто смотримъ и на божественное ученіе Евангелія. Тамъ только и жизнь, тамъ только и движеніе впередъ, гдѣ есть идеалы. Безпредѣльно знаніе, но люди науки не опускаютъ изъ-за этого рукъ и не

оставляютъ своихъ стремленій къ достиженію все большаго и большаго знанія. Недостижимы идеалы искусства и поэзіи, но это не вынуждаетъ художниковъ и поэтовъ бросать въ отчаяніи кисть и перо. Точно такъ же и недостижимость и непредставимая высота христіанскаго нравственнаго идеала не можетъ ослаблять волю истиннаго христіанина; напротивъ, это можетъ только больше вдохновлять и воодушевлять его въ нравственной дѣятельности и пробуждать въ его душѣ отрадное сознаніе, что человѣкъ не есть только сынъ земли, а богоподобное существо, призванное къ нескончаемому совершенствованію, которое, начавшись здѣсь на землѣ, будетъ продолжаться безъ конца все далѣе и далѣе въ вѣчномъ царствѣ небеснаго Отца.

Если въ ветхомъ завѣтѣ человѣкъ былъ рабомъ закона, который начертывалъ ему ограниченный и строго опредѣленный путь праведности, то въ христіанствѣ открыта каждому вѣрующему полная нравственная свобода — такъ или иначе осуществлять въ жизни евангельскій идеалъ нравственности. Каждый христіанинъ является какъ бы законодателемъ и творцемъ частныхъ заповѣдей для самого себя; если онъ нераздѣльно слился своими стремленіями, желаніями и чувствами съ высочайшимъ идеаломъ христіанской нравственности, если вся жизнь его прониклась чувствомъ самоотверженной и готовой на подвиги любви, тогда помимо всякихъ частныхъ заповѣдей и предписаній одна любовь подскажетъ ему, какъ поступать ему въ каждомъ данномъ случаѣ, тогда онъ самъ безошибочно можетъ начертать для себя путь къ нравственному совершенству. „Люби, и потомъ дѣлай, что̀ хочешь“, — это общеизвѣстное изреченіе блаж. Августина съ замѣчательною тонкостію и глубиною выражаетъ всю полноту нравственной свободы, открывшейся для человѣка въ христіанствѣ; здѣсь путь спасенія не заключенъ въ такія узкія рамки, внѣ которыхъ не возможно было бы достиженіе святости. Вотъ почему христіанство имѣетъ въ числѣ своихъ послѣдователей и пред-

ставителей неисчислимый сонмъ самыхъ разнообразныхъ типовъ христіанской святости: Іоаннъ милостивый и Симеонъ столпникъ, Василій Великій, вселенскій учитель, и Василій Христа ради юродивый, апостолъ Іоаннъ и сораспятый со Христомъ разбойникъ, Марія Приснодѣва и Марія Египетская,—всѣ эти угодники Божіи жили и достигли святости, можно сказать, по своему особенному кодексу нравственныхъ правилъ. Древнее рабство закону смѣнилось въ христіанствѣ инымъ порабощеніемъ, вполнѣ свободнымъ: *нынѣ свобождшеся отъ грѣха, порабощшеся же Богови, имамы плодъ вашъ во святыню: кончину же жизнь вѣчную* (Рим. VI, 22); но это такое порабощеніе, которое, начертывая человѣку путь къ безконечному совершенствованію, ведетъ его къ уподобленію Богу; оно есть та высшая ступень свободы духа, которая не знаетъ ограниченій и стѣсненій въ дѣлѣ нравственнаго возрастанія.

Что касается средствъ къ исполненію нравственнаго закона, то въ ветхомъ завѣтѣ человѣкъ только обязывался къ безусловному исполненію даннаго ему закона, но не получалъ отъ Бога какихъ либо особенныхъ благодатныхъ силъ, которыя помогали бы ему въ достиженіи праведности; предоставленный своимъ собственнымъ немощнымъ силамъ, онъ долженъ былъ приходить къ мучительному сознанію своей грѣховности и полнаго безсилія — самостоятельно избавиться отъ грѣховнаго рабства, а вмѣстѣ съ тѣмъ и къ сознанію необходимости сверхъестественной помощи для своего оправданія предъ Богомъ, къ чему собственно и стремилось ветхозавѣтное откровеніе, приготовлявшее человѣка къ вѣрѣ въ грядущаго Спасителя. Законъ какъ бы самъ въ себѣ былъ немощенъ: онъ не пробуждалъ въ человѣкѣ вѣру въ себя и въ свои силы, а только заставлялъ его страдать отъ сознанія своего крайняго ничтожества и возлагать всѣ свои упованія на будущаго Искупителя и Примирителя. Напротивъ евангельскіе глаголы сами въ себѣ

духъ суть и животъ суть (Іоан. VI, 63); они сами въ себѣ „живы и дѣйственны, и острѣе всякаго меча обоюду остраго“ (Евр. IV, 12). Обновленный во Христѣ человѣкъ постоянно живетъ отраднымъ сознаніемъ, что во всѣхъ его нравственныхъ дѣйствіяхъ ему помогаетъ всемощная благодать Божія, что съ нимъ и въ немъ живетъ Христосъ (Мѳ. XXVIII, 20. Гал. II, 20) и что онъ есть храмъ Духа Божія (1 Кор. III, 16), содѣйствующаго ему во всѣхъ нравственныхъ стремленіяхъ. Въ своей дѣятельности христіанинъ не предоставленъ всецѣло самому себѣ: онъ есть только вѣтвь, питающаяся животворными соками лозы—Христа.

Наконецъ ветхозавѣтный законъ отличается отъ новозавѣтнаго и по мотивамъ къ нравственной дѣятельности. Въ періодъ воспитанія и незрѣлаго дѣтства, когда человѣкъ не можетъ еще уразумѣть должнымъ образомъ высокую цѣль нравственной дѣятельности, однимъ изъ главныхъ побужденій къ исполненію нравственнаго закона является съ одной стороны нѣкоторый страхъ предъ воспитателемъ, а съ другой—ожиданіе пріятныхъ или непріятныхъ послѣдствій за исполненіе или нарушеніе требованія. Такими же побужденіями при исполненіи закона руководился и ветхозавѣтный человѣкъ: послушаніе закону и земное блаженство представлялись ему въ такомъ же отношеніи, какъ причина къ слѣдствію; путь къ законной праведности, думалъ онъ, есть въ то же время и путь къ земному счастію и благополучію. Можетъ быть на это и указываетъ апостолъ Павелъ, когда говоритъ, что „доколѣ мы были въ дѣтствѣ, были порабощены вещественнымъ началамъ міра“ (Гал. IV, 3); дѣйствительно ветхозавѣтный человѣкъ, стремившійся сообразовать свою жизнь съ требованіями закона, никакъ не могъ отрѣшиться отъ мысли о вещественныхъ благахъ земной жизни; безопасность отъ враговъ, изобиліе земныхъ плодовъ, долголѣтіе, страна, текущая молокомъ и медомъ,—вотъ что считалъ онъ наградой за послушаніе закону и вотъ въ чемъ видѣлъ почти единствен-

ное побужденіе къ исполненію его. И самъ законодатель постоянно ссылается на эти побужденія: онъ то обѣщаетъ благополучіе за вѣрность закону, то угрожаетъ страшными бѣдствіями за противленіе ему. Съ какимъ глубокимъ волненіемъ долженъ былъ читать древній еврей XXVIII главу Второзаконія, гдѣ съ такою силою выражаются благословенія на исполнителей закона и грозныя проклятія на его нарушителей! А въ этихъ благословеніяхъ и проклятіяхъ только и идетъ рѣчь о земномъ благополучіи или о лишеніи его. Такимъ образомъ и побужденія къ нравственной дѣятельности носили въ ветхомъ завѣтѣ характеръ рабскій: все здѣсь сводилось къ страху предъ Богомъ за свое земное благосостояніе. Древній еврей, можно сказать, дѣйствительно работалъ Господу со страхомъ и радовался ему съ трепетомъ. Въ самомъ Іеговѣ онъ видѣлъ не столько благаго Отца, Которому онъ обязанъ повиновеніемъ по чувству сыновней любви, сколько всемогущаго Царя міра и народовъ, милующаго рабовъ своихъ, но отмщающаго непокорнымъ до третьяго и даже до четвертаго рода. „Господь, Богъ вашъ, есть Богъ боговъ и Владыка владыкъ, Богъ великій, сильный и страшный“ (Второз. X, 17), — вотъ что постоянно внушалось Израилю. Поэтому законодатель, призывая народъ къ исполненію даже такихъ заповѣдей, которыя проникнуты духомъ любви и уваженія къ ближнему, прежде всего выставляетъ однимъ изъ главныхъ мотивовъ страхъ предъ Богомъ. „Не злословь глухаго, говоритъ Господь, и предъ слѣпымъ не клади ничего, чтобы преткнуться ему, бойся Господа, Бога твоего: Я Господь, Богъ вашъ. Предъ лицемъ сѣдаго вставай и почитай лице старца; бойся Господа, Бога твоего: Я Господь, Богъ вашъ“ (Лев. XIX, 14. 32). Такимъ образомъ всѣ побужденія ветхозавѣтнаго закона къ нравственной дѣятельности могутъ быть выражены въ такихъ словахъ: „бойся Бога, чтобы хранить Его заповѣди, ибо Онъ даетъ блага творящимъ волю Его и наказываетъ великими бѣд-

ствіями противящихся Его закону“. Даже примѣръ самого законодателя не могъ вдохновлять древнихъ евреевъ и служить для нихъ особеннымъ побужденіемъ къ исполненію нравственнаго закона, ибо и онъ не былъ вполнѣ чистъ предъ Богомъ и оказывался иногда нарушителемъ воли Его (Числ. XX, 12).

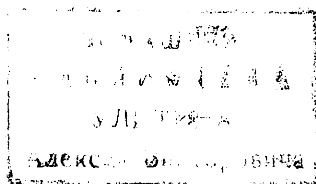
Иные мотивы и побужденія къ исполненію нравственнаго долга открыло человѣку Евангеліе; какъ сущность евангельскаго нравоученія состоитъ въ готовой на самопожертвованіе любви, такъ и побужденіе къ исполненію его каждый христіанинъ находитъ въ томъ же чувствѣ любви,—любви къ своему Спасителю, Который и Самъ „возлюбилъ Своихъ сущихъ въ мірѣ, до конца возлюбилъ ихъ“ (Іоан. XIII, 1). *Заповѣдь новую даю вамъ*, говорилъ Господь, *да любите другъ друга: якоже Азъ возлюбихъ вы, да и вы любите себе* (Іоан. XIII, 34); *аще кто любитъ Мя, слово Мое соблюдетъ: не любяй Мя, словесъ Моихъ не соблюдаетъ* (XIV, 23—24). Любовь ко Христу тѣмъ болѣе можетъ служить побужденіемъ къ нравственному совершенствованію, что любить Господа значитъ въ то же время любить и возвѣщенный Имъ нравственный законъ, ибо личность Спасителя не отдѣлима отъ евангельскихъ заповѣдей: Онъ не только Учитель идеально-возвышенной нравственности, но вмѣстѣ и недостижимый образецъ нравственнаго совершенства; въ теченіе Своей земной жизни Онъ училъ не столько словомъ, сколько собственнымъ примѣромъ, къ подражанію которому Онъ и призываетъ всѣхъ вѣрующихъ. *Образъ дахъ вамъ*, говорилъ Онъ ученикамъ Своимъ, *да якоже Азъ сотворихъ вамъ, и вы творите* (Іоан. XIII, 15; ср. Мѳ. XI, 29. 1 Петр. II, 21). Евангельское ученіе есть та же жизнь Господа, только выраженная человѣческимъ словомъ. Требуя отъ Своихъ послѣдователей исполненія евангельскихъ заповѣдей только въ силу сыновней любви къ Себѣ, Господь всячески старался отвлечь мысль ихъ отъ побужденій земнаго характера и направлялъ ее къ представленію благъ высшихъ, небесныхъ. „Не

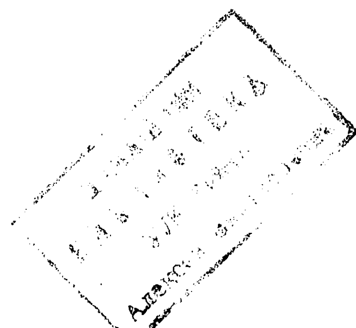
собирайте себѣ сокровищъ на землѣ, гдѣ моль и ржа истребляютъ, и гдѣ воры подкапываютъ и крадутъ. Но собирайте себѣ сокровища на небѣ, гдѣ ни моль, ни ржа не истребляютъ, и гдѣ воры не подкапываютъ и не крадутъ. Ибо гдѣ сокровище ваше, тамъ будетъ и сердце ваше" (Мѳ. VI, 19—21). Но и вѣчное блаженство само по себѣ не должно служить для христіанина побужденіемъ къ нравственному совершенствованію; Христосъ Спаситель указываетъ на него скорѣе только какъ на естественное и необходимое послѣдствіе доброй и святой жизни, а не какъ на побужденіе къ ней; по Его ученію, человѣкъ вполнѣ безкорыстно долженъ трудиться въ дѣлѣ нравственнаго совершенствованія, побуждаясь къ сему единственно только чувствомъ всецѣлой преданности и сыновней любви къ небесному Отцу и воплотившемуся насъ ради Господу.

Припомнимъ здѣсь и вышеуказанное нами различіе между ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ нравоученіемъ. Моисей обращаетъ больше вниманія на внѣшнюю дѣятельность человѣка, на его поступки, чтобы приводить этимъ путемъ къ совершенству внутреннему и душевному; а Евангеліе, напротивъ, все дѣло нравственнаго совершенствованія полагаетъ во внутренней настроенности человѣка, въ его помышленіяхъ и чувствованіяхъ, которыми всецѣло опредѣляется и наша внѣшняя дѣятельность.

Такимъ образомъ ветхозавѣтный законъ въ сравненіи съ закономъ евангельскимъ является низшимъ, несовершеннымъ и ограниченнымъ; но все же ни одна изъ Моисеевыхъ заповѣдей не узаконяетъ какихъ либо грѣховныхъ дѣйствій и пожеланій, въ родѣ мести, ненависти ко врагу и проч. Въ нагорной проповѣди Христосъ Спаситель противополагаетъ Свое ученіе не откровенному Моисееву закону, а измышленію книжниковъ и фарисеевъ, которые къ ветхозавѣтнымъ нравственнымъ постановленіямъ примѣшали много такого, что дѣйствительно кореннымъ образомъ противорѣчитъ

не только возвышенному ученію Евангелія, но и самому Моисееву закону. Не въ отдѣльныхъ и частныхъ заповѣдяхъ нужно видѣть различіе между древнимъ закономъ и Евангеліемъ, но въ общемъ характерѣ того и другаго. Христосъ возвѣстилъ человѣчеству такой законъ, который дѣйствительно является новымъ, совершеннымъ, но который вовсе не отмѣняетъ заповѣдей древняго закона и не становится въ противорѣчіе съ ними; Евангеліе есть новый нравственный законъ во-первыхъ по самой своей сущности, ибо онъ есть законъ свободы и сыновняго отношенія къ небесному Отцу, а не законъ дѣтоводительства и рабства; во-вторыхъ—новый по своимъ конечнымъ цѣлямъ, ибо онъ не ограничиваетъ нравственныхъ стремленій человѣка законною праведностію, но предначертываетъ ему путь безконечнаго нравственнаго совершенствованія; въ третьихъ — новый по содержанію и по формѣ, такъ какъ онъ полагаетъ сущность нравоученія не въ казуистическихъ предписаніяхъ, а въ общихъ нравственныхъ принципахъ и въ высочайшемъ идеалѣ христіанской нравственности, и прежде всего требуетъ отъ своихъ послѣдователей перерожденія по внутреннему человѣку, т. е. по нравственной настроенности, сердечнымъ чувствованіямъ и помышленіямъ; въ четвертыхъ—новый по тѣмъ средствамъ, какія онъ открываетъ человѣку для нравственной дѣятельности, ибо онъ есть законъ благодати и нераздѣльнаго единенія со Христомъ, выну пребывающаго и дѣйствующаго съ нами и въ насъ (Мѳ. XXVIII, 20. Гал. II, 20); наконецъ—новый по мотивамъ и побужденіямъ къ нравственной дѣятельности, такъ какъ онъ, призывая всѣхъ къ святости, дѣйствуетъ на человѣка не обѣщаніемъ благъ какъ земныхъ, такъ даже и небесныхъ, а обращается къ чувству его сыновней любви къ Господу и Спасителю, призывающему всѣхъ, какъ своихъ чадъ, къ подражанію Себѣ и безраздѣльному единенію съ Собою.





BV 3793 Smirnov, A.
.S64 Otnoshenie
evangel'skago
nravoucheniia k
zakonu Moiseevu